Supplément à la « Vie Spirituelle »

1er Janvier 1939

ÉTUDES ET DOCUMENTS

L'intercession de Marie dans la tradition orientale

Données théologiques

Le théologien d'Occident qui, pour la première fois, prend contact avec la littérature théologique russe ne saurait manquer d'être, au premier abord, profondément déçu. Habitués que nous sommes à pouvoir consulter, sur n'importe quel sujet s'offrant à notre attention et à notre recherche, d'abondantes bibliographies, où les travaux importants par leurs dimensions et leur valeur scientifique sont très loin d'être rares, qu'il s'agisse d'ouvrages généraux ou de monographies particulières, nous éprouvons quelque malaise à lire la très courte énumération des titres que nous offre la littérature théologique russe. Si nous comparons ensuite les quelques manuels théologiques en usage dans les écoles théologiques de Russie juste avant la révolution, aux manuels correspondants dont nos écoles de théologie peuvent faire usage, notre impression de malaise s'accentue. Tant pour l'ampleur des questions traitées que pour la vigueur de l'exposé, la comparaison reste très en faveur de ce qui se produit chez nous. Enfin la comparaison devient écrasante en défaveur de la littérature théologique russe s'il nous arrive de mettre en regard certains travaux de même genre, entrepris pres-

que simultanément ici et là, comme par exemple : d'une part la grande encyclopédie théologique en langue française qu'est le monumental *Dictionnaire de Théologie catholique* de Vacant et Mangenot, et d'autre part l'*Encyclopédie théologique orthodoxe*, éditée par le Prof. Lopoukhine et dont la publication fut interrompue par la révolution.

Il convient, cependant, de ne pas exagérer cette opposition. Dans les différents domaines des sciences religieuses la pensée russe a produit des œuvres fortes, et si leur ensemble ne saurait être mis en balance avec l'ensemble de la production occidentale, ou même seulement française, dans les mêmes domaines, du moins laissait-elle augurer d'elle-même un développement qui promettait d'être important. Ce n'est pas le lieu de conjecturer ici quelles auraient pu être les lignes caractéristiques de ce développement, conjecture d'autant plus difficile à faire qu'un pareil développement ne pouvait être qu'en dépendance étroite des conditions générales faites à l'Église en une époque d'intense fermentation, de bouillonnement de forces les plus diverses, dont le complexe s'est, momentanément du moins, résolu en l'explosion politique, économique, sociale, culturelle et religieuse que l'on sait. Le marxisme trimphant a imposé silence absolu, en Russie, à la voix de la théologie. Dans l'émigration, les conditions matérielles et morales faites à l'Église russe sont telles qu'il ne faut point s'étonner si la pensée théologique ne peut s'y exercer avec tant soit peu d'ampleur. Bref : retard indéniable, d'abord que les écrivains ecclésiastiques russes eux-mêmes reconnaissent en toute bonne grâce; aurore brève ensuite, d'un essor dont il est impossible de dire quels fruits on était en droit d'en attendre; interruption brutale enfin dont on ne saurait prévoir quel réveil elle laisse espérer : telle fut la destinée peut-on dire de toutes les sciences religieuss en Russie, telle fut la destinée en particulier de la théologie.

A cette destinée la mariologie qui fait aujourd'hui l'objet de notre attention ne pouvait échapper. C'est en vain que l'on chercherait dans la littérature théologique russe une liste de traités spécialement consacrés à la Vierge Marie sous forme d'étude ou d'exposé proprement théologique. Il faut en excepter toutefois les différents ouvrages écrits vers la fin du siècle dernier sur la question de la Conception Immaculée de la Très Sainte Vierge, et en tout premier lieu l'ouvrage du Prof. Lebedeff. Mais il s'agit là d'ouvrages purement polémiques, dirigés contre le Dogme récemment défini, ouvrages d'allure négative, par conséquent, sans aucun souci de construction théologique positive. Le fait est souligné par un théologien russe, le P. Serge Boulgakoff, de l'institut théologique orthodoxe de Paris, dans un ouvrage relativement récent ayant pour thème la Vierge Marie et intitulé le « Buisson Ardent ». L'auteur avoue d'ailleurs que sa première intention, en écrivant ce livre, n'avait été aussi que de répondre aux prétentions catholiques, mais qu'il avait ensuite conçu le dessein de donner à son travail plus d'ampleur et d'en faire un essai de construction théologique positive. Cette construction on le sait, a pour clef de voûte une certaine conception de la Sagesse divine, dont ce n'est pas le lieu de discuter ici, mais dont il nous faut bien dire qu'elle a fait l'objet, de la part de représentants très en vue de l'épiscopat orthodoxe russe, de formelles censures. Elle ne saurait donc être considérée, dans cet exposé, comme représentative de la pensée commune de l'Église russe orthodoxe.

Si nous restreignons notre examen à ce qui fait le thème très précis de cette étude, à savoir la doctrine de l'Intercession mariale, il faut avouer l'absence totale de toute élaboration théologique. La question de savoir dans quelle mesure et de quelle façon les faveurs divines nous sont obtenues par la médiation de la Vierge, Mère de Dieu, semble n'avoir jamais sollicité la curio-

sité des théologiens russes. On peut trouver à ce fait, en dehors des conditions générales de la théologie que nous avons dites, des causes et des explications diverses. D'abord un moindre souci de précision, par quoi se distingue, assez généralement, la mentalité russe des mentalités occidentales; ensuite le fait que les négations de la Réforme ne présentèrent jamais en Russie le même caractère ouvert et urgent qu'en Occident — enfin — et c'est peut-être la raison principale, — une affirmation si fréquente et si vigoureuse du dogme fondamental de la maternité divine dans la liturgie byzantine, et une pénétration de la vie chrétienne concrète de tout fidèle russe par l'habitude du recours à Marie si profonde, que tout pouvait sembler aller de soi et ne nécessiter ni justification ni développement.

Nous touchons ici un point qu'il importe de souligner avec vigueur, car il est d'un intérêt qui dépasse de beaucoup le thème précis de l'Intercession qui nous occupe : dans ce que j'appellerais le complexe de la pensée religieuse de la Russie orthodoxe, la pauvreté de l'élaboration théologique (sur laquelle il a pu paraître que nous insistions d'une manière un peu déplaisante tout à l'heure) est largement compensée par une richesse de textes et d'institutions liturgiques qui, par leur caractère doctrinal et éducatif tout à la fois, suppléent dans une très large mesure à ce que pourrait laisser à désirer l'enseignement théologique proprement dit. Quand on se heurte d'une manière concrète à ce fait, on comprend la tendance de certains théologiens russes contemporains portés à faire bon marché de l'enseignement théologique traditionnel en raison de son manque d'originalité et de sa dépendance étroite et toute matérielle selon eux de la théologie latine, et à accorder à la liturgie valeur quasi absolue de lieu théologique de premier ordre. Le danger est pour eux, — et ce danger n'est pas illusoire, — dans l'absence de toute règle sûre dans l'utilisation théologique de ce donné qui, par sa nature même, se prête peu aux déductions rationnelles.

Ajoutons que ces textes et ces usages sont dans leur presque totalité fixés depuis des siècles et qu'il ne s'est donc marqué, en ce domaine, aucun développement de la pensée tant soit peu important. Ceci aussi représente pour l'élaboration théologique qui, par sa nature, exige une continuité vitale rigoureuse, un danger qui n'est pas minime et qui, aisément, pousserait à pécher par excès contre la légitime originalité de la pensée théologique après avoir péché contre elle par défaut.

Mais revenons à la doctrine de l'Intercession. On pourrait, en l'absence de toute élaboration propre de ce thème, rechercher épars dans les différents traités de la théologie classique, les éléments divers qui, regroupés, esquisseraient une théologie de l'Intercession, à la manière dont, par exemple, on s'est essayé à reconstituer une Ecclésiologie de saint Thomas d'Aquin. Le dogme de la maternité divine, celui de l'Intercession des Saints et de leur culte fournissent de pareils éléments, et chacun de ces points est généralement traité avec assez de développement par les théologiens russes en raison des luttes doctrinales auxquelles ils ont jadis donné lieu à l'époque des grands conciles. Nous ne nous sommes pas livrés à ce travail, ou du moins nous avons jugé sans intérêt de le reproduire ici, tant le tableau qui en résulte semble faire double emploi avec l'exposé de la théologie occidentale. Il nous a paru plus indiqué de concentrer notre attention sur les éléments propres que peut fournir sur ce sujet l'Église gréco-russe, éléments, en général, peu connus du théologien occidental, je veux parler des données liturgiques.

Données liturgiques

La première chose à noter, et elle est d'importance, c'est la place accordée à la Très Sainte Vierge Marie dans l'aménagement et la disposition des églises russes. Nous ne voulons pas seulement souligner ici le fait

qu'il n'y a pas d'église où ne figure son image — ceci n'est pas caractéristique de l'Orient et se retrouve de même façon chez nous, — mais faire ressortir la portée de la règle qui assigne à l'icone de la Mère de Dieu une place très précise. Le sanctuaire de toute église byzantine est, on le sait, séparé de la nef par une cloison élevée garnie d'icones (l'iconostase) au centre de laquelle ouvre une porte à deux battants (la porte royale). Cette porte, outre la figuration des quatre évangélistes, porte obligatoirement l'image de l'Annonciation qui rappelle aux fidèles que c'est par Marie que nous avons été et sommes introduits dans le mystère du Christ rédempteur. A droite de la porte royale figure l'image du Sauveur, et à gauche, lui répondant, celle de sa Très Sainte Mère. En sorte que les fidèles ne peuvent fréquenter l'église et assister aux diverses fonctions liturgiques sans voir se dresser entre eux et le sanctuaire où s'accomplit et se renouvelle le grand mystère du christianisme, la figure de Marie étroitement associée à celle de son divin Fils, notre Sauveur. Même matériellement, peut-on dire, Marie se trouve toujours sur le chemin par où nous vient Jésus ou qui nous conduit à lui. D'ailleurs, à maintes reprises les célébrants, le diacre, le prêtre et même l'évêque, au cours des offices viendront s'incliner devant cette image de Marie pour lui offrir l'hommage de l'encens ou de la prière. Aucun office ne se terminera sans que l'officiant ne se soit à nouveau rendu devant cette icone pour adresser à Marie une dernière supplication. — Pour peu qu'on y réfléchisse on comprendra l'immense portée pédagogique de cette disposition qui mieux que de longs discours forme dans les âmes la croyance en l'universelle et nécessaire Intercession de Marie.

A cette disposition extérieure, le contenu même de la liturgie donne sa pleine signification, tout en en accentuant la portée. Disons tout de suite, pour permettre à nos auditeurs de ne point trop se perdre en un domaine qui leur est peu familier, qu'à la considérer

dans ses grandes lignes la liturgie byzantine est en tous points comparable à la liturgie latine : au centre et au sommet, la sainte messe (le plus souvent désignée sous le terme même de Liturgie, c'est-à-dire la liturgie par excellence); l'office divin l'encadre avec, à peu près, la même distribution : vêpres et complies, office de la mi-nuit (sans correspondant latin), matines comportant les laudes comme partie intégrante, prime, tierce, sexte et none. Ajoutons, pour être complet, la liturgie des sacrements et des sacramentaux. Enfin ce que nous pourrions appeler les offices dérivés, de dévotion, les uns étant une abréviation ou une adaptation des matines comme les petits offices de supplications ou d'action de grâce, les autres étant de contexture propre comme les akathistes.

Les différences d'avec la liturgie latine s'accentuent si l'on considère la teneur propre de chacune de ces parties de l'ensemble liturgique et dès le premier examen la part qui y est faite à l'Intercession de la Très Sainte Vierge se révèle considérable.

La place de la Vierge dans la messe orientale

Prenons d'abord la liturgie proprement dite, c'est-à-dire la sainte messe. On sait qu'elle se présent dans le rite byzantin sous deux formes, étroitement apparentées d'ailleurs, et ne différant guère que par le canon : la liturgie dite de saint Jean Chrysostome et celle dite de saint Basile. Qu'il s'agisse de l'une ou de l'autre, le prêtre, avant même de revêtir les ornements sacrés, se prépare à la célébration non pas de façon privée, comme dans le rite latin, mais de façon publique, devant l'iconostase, à voix basse toutefois. Or, cette préparation comporte une invocation toute particulière à Marie, empruntée d'ailleurs à l'office de sexte pour le temps du carême : « Toi qui es la source de la miséricorde, rends-nous dignes de cette miséricorde, Mère

de Dieu; jette un regard sur les pécheurs et montre ta force comme tu le fais depuis toujours; en toi nous avons confiance et comme jadis Gabriel, chef des purs esprits, nous te clamons : Salut. »

Après être entré dans le sanctuaire et avoir revêtu les ornements, le prêtre commence sur un petit autel situé à gauche de l'autel central le rite de la préparation des oblats. Analysons brièvement ce rite tel qu'il se présente sous sa forme actuelle [1].

D'un petit pain fermenté appelé prosphore, le prêtre extrait une parcelle de forme sensiblement cubique appelée « agneau », parcelle qui figure le Christ et qui, au moment de la consécration, sera convertie en son Corps. Cet agneau ayant été déposé au centre de la patène, le prêtre place à sa gauche une parcelle plus petite extraite d'un second pain qui porte d'ordinaire l'image de la Très Sainte Vierge. « En l'honneur, — dit-il, — et en souvenir de notre bienheureuse Souveraine Mère de Dieu et toujours Vierge Marie. A sa prière recevez, Seigneur, ce sacrifice sur votre autel céleste [2]. » Marie se trouve ainsi, dès avant le sacrifice, intimement unie au rite sacrificiel auquel il semble que sa médiation soit nécessaire pour qu'il puisse être agréé de Dieu. Le prêtre ajoute, citant le psalmiste : « La Reine s'est tenue à votre droite, vêtue d'une tunique d'or et toute parée. » Or, nous avons vu hier que, dans la tradition iconographique, la Reine se tient à la droite du Christ dans une attitude de prière et dans un rôle de suppliante et de médiatrice, ce qui accentue encore le sens profond de ce rite de la prothèse.

1. Voir les traductions d'offices de rite byzantin (éditées par le Centre d'Études « Istina », 39, rue François-Gérard, Paris-16e) et auxquelles se réfèrent les indications de pages que portent divers textes liturgiques que nous citons :
Liturgie de saint Jean Chrysostome (3 fr. franco). *Liturgie de saint Basile le Grand* (3 fr.). *Vêpres du Vendredi saint* (2 fr. 50). *Matines de Pâques* (2 fr. 50). *Pannykhide* (Office des morts) (2 fr. 50). *Office à la Très Sainte Vierge* (1 fr. 50).

2. Cf. *Liturgie de saint Jean Chysostome* (Éd. Istina), pp. 4 et 5.

Notons bien que, selon les rubriques actuelles, cette parcelle qui représente la Sainte Vierge, comme d'ailleurs les parcelles lui faisant suite et qui représenteront les saints du ciel, la hiérarchie ecclésiastique et les fidèles vivants ou défunts, ne doivent pas être consacrées. L'agneau seul représente le Christ et sera changé en Lui. Les autres parcelles conserveront leur valeur de représentation jusqu'à la fin du sacrifice. Et lorsque, après la communion des fidèles, le prêtre déposera dans le calice contenant encore le précieux Sang l'ensemble de ces parcelles, pour consommer le tout aussitôt la messe achevée, il prononcera cette prière : « Purifiez, Seigneur, de leurs péchés ceux dont il est fait ici mémoire, par votre Sang précieux et les prières de vos saints. » Puis :

> Nous vous rendons grâce, ô Maître, ami des hommes, bienfaiteur de nos âmes, de ce que vous avez daigné nous faire part en ce jour de vos célestes et immortels mystères. Rendez droite notre route, confirmez-nous tous dans votre crainte, veillez sur notre vie, affirmez nos pas, par égard aux prières et aux supplications de la glorieuse Mère de Dieu et toujours Vierge Marie et de tous vos saints [3].

C'est à de multiples reprises, du reste, qu'est mentionnée l'Intercession de Marie au cours du sacrifice. Chaque litanie, — et elles sont nombreuses, encadrant les différentes parties de la messe — se termine par cette dernière invocation :

> Faisant mémoire de notre très sainte, très pure, toute bénie et glorieuse Souveraine, Mère de Dieu et toujours Vierge, Marie, ainsi que de tous les saints, livrons-nous nous-mêmes, les uns les autres et toute notre vie au Christ Dieu [4].

Cette formule d'une belle plénitude, célébrant la

3. Cf. *Liturgie de saint Jean Chysostome* (Éd. Istina), p. 48.
4. Cf. *Liturgie de saint Jean Chysostome* (Éd. Istina), pp. 13, 15, 16, etc...

royauté, la maternité divine et la virginité de Marie, et soulignant à la fois le caractère individuel et collectif de notre salut, se retrouvera où que paraissent les litanies, c'est-à-dire en toute fonction liturgique et en chacune plusieurs fois, affirmant ainsi à tout instant et en toute action sacrée le rôle médiateur de Marie.

Aussitôt après la consécration, après avoir, dans une prière secrète, mentionné les saints en l'honneur desquels est offert le sacrifice, le prêtre s'écrie : « Et surtout en l'honneur de notre Très Sainte, très pure, toute bénie et glorieuse Souveraine, Mère de Dieu et toujours Vierge, Marie. » A quoi le chœur répond dans la Liturgie de saint Jean Chrysostome par l'hymne splendide :

> En vérité, c'est justice de vous glorifier, ô Vierge, infiniment heureuse et immaculée, ô Mère de notre Dieu. Digne d'honneur vous l'êtes plus que les Chérubins, et incomparablement plus glorieuse que les Séraphins, vous qui avez réellement mis au monde le Verbe de Dieu, véritablement Mère de Dieu, nous vous exaltons [5].

Et, dans la Liturgie de saint Basile le Grand, par l'hymne suivant :

> Votre sujet, Pleine de grâce, la création entière se réjouit, les chœurs des Anges comme le genre humain, temple sacré, jardin spirituel, virginale louange, en qui Dieu a pris chair et s'est fait enfant, Lui notre Dieu de toute éternité. De vos entrailles, Il a fait son autel et Il a rendu votre sein plus vaste que les cieux. A votre sujet, Pleine de grâce, la terre entière se réjouit, gloire à Vous [6].

Bien que ces textes ne soient pas à proprement parler des textes d'intercession, mais de louange et de glorification, la solennité de ces mentions de la Très Sainte Vierge à ce moment de la messe, et l'association étroite des fidèles représentés par le chœur à cette glorifica-

5. Cf. *Liturgie de saint Jean Chysostome* (Éd. Istina), pp. 38 et 39.
6. Cf. *Liturgie de saint Basile le Grand* (Éd. Istina), pp. 40 et 41.

tion, soulignent le rôle éminent attribué à la Très Sainte Vierge dans l'économie de notre salut dont le mystère se renouvelle sur l'autel.

Enfin, — et ceci n'est pas propre à la messe, mais se retrouve aussi en toute autre fonction liturgique, — le sacrifice achevé, le prêtre renvoie les fidèles par cette formule :

> Que le Christ notre vrai Dieu, par les prières de sa Très Sainte Mère et de tous les saints, ait pitié de nous et nous sauve [7].

En réalité, il n'est guère fait mention de notre salut, au cours des célébrations liturgiques, sans que ne soit invoqué l'Intercession de la Très Sainte Vierge. Il y a là une fréquence et une insistance qui ne se retrouvent pas au même degré, au cours de la messe, dans les liturgies occidentales. Peut-être cette fréquence et cette insistance passent-elles un peu inaperçues, par accoutumance, aux fidèles de rite byzantin. Mais cette accoutumance même au recours de la Vierge Mère pénètre le fidèle d'une conviction, crée chez lui une atmosphère spirituelle et, disons-le, doctrinale, qui le marquent d'une empreinte profonde.

On pourrait faire remarquer que dans les textes que nous avons cités, si l'Intercession de Marie se trouve mentionnée, elle est immédiatement suivie de la mention des saints, et que par conséquent, du point de vue spécial qui nous occupe à savoir d'une Intercession privilégiée de la Très Sainte Vierge, ces textes sont peu concluants. Non pas, car le titre spécial qu'a Marie à être exaucée, nous voulons dire sa maternité divine, se trouve à tout instant mentionné et suffit à qualifier son Intercession d'une manière toute particulière.

Nous n'avons fait d'ailleurs que parler jusqu'ici du texte constituant l'ordinaire de la messe. Il faudrait

7. Cf. *Liturgie de saint Jean Chysostome* (Éd. Istina), p. 51 et *Liturgie de saint Basile*, p. 55.

faire mention également des textes propres aux fêtes de la Très Sainte Vierge et s'insérant comme parties propres dans l'ordinaire, mais nous ne pouvons nous étendre et nous aurons l'occasion de citer plus loin quelques textes extraits du cycle liturgique propre des fêtes de Marie.

L'ordinaire des heures

Passons maintenant à l'ordinaire des heures diverses de l'Office divin. Notons d'abord ce trait particulier : il n'est pour ainsi dire point de pièce liturgique un peu importante soit par la dimension, soit par le caractère, qui ne comporte une mention spéciale, un recours particulier à la Très Sainte Mère de Dieu. Cette mention (strophe, tropaire, etc.) porte le nom commun, où qu'elle se rencontre, de « Théotokion » (de Théotokos = Mère de Dieu). Dans le rite latin une chose analogue existe, mais d'une extension beaucoup moins considérable car elle se limite aux hymnes de vêpres, de matines et de laudes des fêtes mêmes de la Très Sainte Vierge et des fêtes de leur octave si les hymnes en sont du même mètre. L'extension de cette particularité dans le rite byzantin est, à elle seule, très significative : on peut dire que dans l'ordre de la prière rien ne s'y fait que par et avec Marie.

Comme nous l'avons dit, l'Office divin commence par les vêpres, dont la contexture est assez différente de celle des vêpres de rite latin. Voici comment elle se présente dans ses grandes lignes, abstraction faite des litanies qui s'insèrent çà et là. Le psaume « Mon âme, bénis le Seigneur » (durant le chant ou la lecture duquel le prêtre récite à voix basse les « prières vespérales »), les sections du psautier fixées selon le jour et le temps par les rubriques, les psaumes « Seigneur, j'ai crié vers vous, écoutez-moi, De ma voix j'ai crié vers

le Seigneur, Des profondeurs j'ai crié vers vous » entre les versets desquels s'insèrent, en nombre variable suivant les jours, des strophes empruntées soit au propre du temps, soit au propre des saints, soit à l'un et à l'autre selon les rubriques. La dernière de ces strophes est toujours consacrée à la Sainte Vierge (Théotokion). Les plus connus, et sans doute les plus beaux, sont ceux qui caractérisent chacun des huit tons de la liturgie byzantine et qui se chantent avec l'office du temps à tour de rôle aux vêpres des dimanches ordinaires de l'année (de la Pentecôte au Carême). Voici, à titre d'exemple, ne pouvant les citer tous, le théotokion du troisième ton; on en remarquera, au passage, la plénitude doctrinale si caractérisée que ces strophes s'appellent également « dogmatiki ».

Comment ne pas admirer, ô très Pure, l'enfantement issu de tes épousailles divines ! Car sans avoir connu la séduction de l'homme, ô toute Immaculée, tu as enfanté sans père dans la chair le Fils qui, sans mère, est né du Père de toute éternité. Il n'a subi aucun changement, ni mélange ni division, mais il a conservé les deux natures en leur intégrité. Toi donc, ô Vierge Mère et Souveraine, prie-Le pour le salut des âmes de ceux qui confessent en Toi, selon la vraie foi, la vraie Mère de Dieu.

Après quelques litanies, à nouveau s'intercalent entre quelques versets du psaume « Le Seigneur règne, revêtu de splendeur », des strophes selon les huit tons, la dernière étant toujours, ici encore, un théotokion. Voici l'un d'entre eux (cinquième ton) :

Tu es le temple et la porte, la tente et le trône du roi, Vierge toute pure, par qui mon Sauveur, le Christ Seigneur, est apparu à ceux qui dormaient dans les ténèbres, Soleil de Justice qui veut illuminer ceux que sa main a créés à son image. C'est pourquoi, en raison de l'audace maternelle que tu as prise d'intervenir près de Lui, prie-Le sans cesse de sauver nos âmes.

Enfin, précédant la bénédiction finale de renvoi, un tropaire est chanté suivi toujours également de son théotokion. Voici celui du cinquième ton :

Ave, porte infranchissable du Seigneur, *ave*, mur et abri de ceux qui se réfugient près de toi, *ave*, port à l'abri des tempêtes, toi qui sans avoir éprouvé les liens du mariage as enfanté dans la chair ton Créateur et ton Dieu; prie sans faiblir pour ceux qui chantent et vénèrent Celui qui est né de toi.

En général, à toutes les heures de l'office, les tropaires caractéristiques de la fête du saint ou du temps (les tropaires sont des strophes courtes qui tiennent à la fois, par leur caractère, des antiennes et des collectes du rite latin) sont suivies de leur théotokion. Voici ceux qui, en dehors du Carême, se récitent aux petites heures.

A prime :

Comment t'apellerai-je, ô pleine de grâce? — Ciel, car tu as fait lever le Soleil de Justice; paradis, car tu as fait fleurir la Fleur inflétrissable; vierge, car tu es demeurée intacte; mère pure, car tu as tenu dans tes bras un fils qui est le Dieu de toute créature : Ce Fils, et ce Dieu, prie-Le de sauver nos âmes.

A tierce (heure de la Pentecôte) :

Mère de Dieu, tu es le véritable sarment qui a fait croître pour nous le fruit de vie. Nous t'en prions, prie, Souveraine, avec les saints apôtres, pour qu'il soit fait grâce à nos âmes.

A sexte :

Manquant d'audace en raison de nos nombreux péchés, c'est à toi, Vierge, Mère de Dieu, de prier Celui qui est né de toi, car la prière d'une mère peut beaucoup près de la miséricorde du Seigneur. Ne méprise pas la prière des pécheurs, Toute pure, car il est miséricordieux et peut nous sauver Celui qui, pour nous, a bien voulu souffrir.

A none; heure du Crucifiement, c'est au Christ Lui-même que le théotokion s'adresse, mais c'est pour lui demander d'accueillir la prière de sa mère :

Toi qui pour nous es né de la Vierge et qui dans ta bonté as souffert la crucifixion, qui as vaincu la mort par la mort et qui es ressuscité parce que tu étais Dieu, ne méprise pas ceux que tu as créés de tes mains. Manifeste ton amour pour les hommes, toi qui es plein de miséricorde; accueille la Mère de Dieu qui t'a mis au monde et qui prie pour nous; et sauve, Toi notre Sauveur, les hommes désespérés.

Le théotokion, en effet, ne s'adresse pas toujours à Marie, mais il y est toujours fait mention d'elle.

Citons encore les textes correspondants des trois premières heures au temps du carême :

La très glorieuse Mère de Dieu, plus sainte que les saints anges, nous la chantons sans jamais nous taire, du cœur et des lèvres la confessant Mère de Dieu, parce qu'elle a véritablement enfanté le Dieu incarné, et prie sans interruption pour nos âmes (prime).

Espoir, avocate et refuge des chrétiens, mur inébranlable, pour ceux qui défaillent port sans tempêtes, voilà ce que tu es, toute pure Mère de Dieu. Mais parce que tu sauves le monde par ton incessante prière, souviens-toi de nous, ô Vierge très glorifiée (tierce).

Toi qui es la source de la miséricorde, rends-nous dignes de cette miséricorde, Mère de Dieu; jette un regard sur les pécheurs et montre ta force comme tu le fais depuis toujours; en toi nous avons confiance et, comme jadis Gabriel, chef des purs esprits, nous te clamons : *Ave.*

Ces textes, empruntés à l'ordinaire de l'office divin, suffiront à donner une idée de l'insistance et de la précision avec lesquelles se trouve rappelé dans la liturgie le fait de l'intercession incessante de Marie en faveur des hommes. On pourrait citer de ces textes par cen-

taines, tous différents dans leur formule, tous identiques par la doctrine qu'ils expriment, si l'on parcourait le propre des saints et du temps. Nous nous bornerons, pour finir, à la citation de quelques-uns de ces textes choisis parce qu'ils ajoutent à la commune idée de l'Intercession de Marie, une précision que le théologien relève avec intérêt. Ces citations nous permettront de tirer les conclusions de cet exposé.

Un trait caractéristique d'abord : en bien des rencontres la liturgie byzantine n'hésite pas à demander à la Très Sainte Vierge elle-même de sauver les âmes. C'est un refrain qui revient au canon des matines de la Très Sainte Vierge, et qui se retrouve chaque fois que dans un office de supplication est empruntée une partie de ce canon (et la piété des fidèles en fait célébrer sans cesse) : « Très Sainte Mère de Dieu, sauve-nous. » Nous ne pensons pas qu'il y ait lieu d'insister sur cette formule. Il va de soi, et de nombreux textes liturgiques expriment explicitement cette pensée, que si Marie peut nous sauver, c'est grâce à son intervention près de son Fils, seul Sauveur et Rédempteur. Aucune difficulté théologique ne saurait être soulevée à ce propos. Mais il est à noter que la liturgie latine n'a pas pareille audace de langage et ne demande jamais à Marie que de prier pour nous. Psychologiquement cependant la différence de formule ne va pas sans conséquence et souligne la puissance de l'Intercession de Marie. Voici encore deux textes où figure cette formule :

> En nous réfugiant sous ton abri, Souveraine, nous tous qui sommes nés de la terre, nous te crions :
>
> Mère de Dieu, notre espérance, tire-nous de nos péchés qui dépassent toute mesure, et sauve nos âmes.
>
> Mère de Dieu, comblée de joie, sauve ceux qui te magnifient. — Sauve du malheur tes serviteurs, ô Mère de Dieu, parce que tous, après Dieu c'est vers toi que nous accourons comme à un mur indestructible et un indéfectible secours.

En de multiples endroits, le fondement de l'efficacité de l'Intercession de Marie est clairement exprimé : c'est sa maternité divine. En mettant au monde le Sauveur, nous lui sommes, en fin de compte, redevables de tous les biens en quoi consiste le salut.

En enfantant notre salut, tu as sauvé ceux qui étaient soumis au péché. Réjouis-toi, ô comblée de joie, le Seigneur est avec toi, donnant par toi au monde sa grande miséricorde.

En outre, nous l'avons vu déjà par plusieurs des textes que nous avons cités plus haut, sa qualité de Mère donne à Marie un droit strict à recevoir les faveurs de son Fils, et une audace toute particulière à les lui demander.

Cette Intercession s'étend à tout et à tous ; elle est toute puissante, mais elle est conditionnée toutefois par la foi et la vénération des fidèles à l'égard de Marie, foi et vénération qui portent en tout premier lieu sur sa maternité divine.

Chantez, peuples, chantez la Mère de notre Dieu. Aujourd'hui, en effet, elle remet son âme toute lumineuse dans les mains très pures de Celui qui, sans semence, a pris chair d'elle. Et elle Le prie, sans aucune cesse, de donner à l'univers la paix et une abondante miséricorde (Office de l'Assomption).

Ayant conçu en ton sein, sans brûlure, la Sagesse et le Verbe, Mère de Dieu, tu as mis au monde celui qui contient le monde, et dans tes bras tu as tenu celui qui embrasse tout, celui qui nourrit tout et le Créateur de la créature. C'est pourquoi je te prie, très sainte Vierge, et avec foi je te glorifie, de me sauver de mes fautes. Et au jour du Jugement, lorsque je comparaîtrai devant mon Créateur, Souveraine, Vierge pure, donne-moi alors ton aide, car tout ce que tu veux tu le peux.

Ne pleure pas, ô ma Mère, en voyant dans le tombeau ce Fils que dans ton sein, sans semence, tu as conçu.

Étant Dieu je serai glorifié et j'élèverai dans une gloire indéfectible ceux qui te glorifient avec foi et amour [8].

Avocate des chrétiens qui ne peux être confondue, médiatrice près du Créateur qui n'es pas exposée au changement, ne méprise pas la voix suppliante des pécheurs. Mais parce que tu es bonne, viens à notre secours, nous qui avec foi te clamons : A notre prière hâte-toi, hâte-toi à nos supplications, ô Mère de Dieu qui viens toujours en aide à ceux qui te révèrent.

Prie, ô Vierge, le Seigneur ressuscité le troisième jour du tombeau, pour ceux qui te chantent et qui, dans leur amour, te proclament bienheureuse. Nous tous t'avons pour refuge salutaire et pour médiatrice près de Lui. Nous sommes, ô Mère de Dieu, ta postérité et tes serviteurs, et tous nous tournons nos regards vers ton intercession.

Tombé dans un réseau serré de malheurs, retenu par mes ennemis visibles et invisibles, pris par la tempête de mes innombrables péchés, je m'avance, ô pure, vers le port de ta bienveillance comme vers un rempart et un abri très doux. C'est pourquoi, très pure, prie assidûment Celui qui, sans semence, a pris chair de toi. Prie-Le pour tes serviteurs qui, sans aucune cesse, t'invoquent, Mère de Dieu très pure, prie-Le toujours de donner le pardon des péchés à ceux qui, à juste titre, chantent ta gloire.

Le peuple de ton Fils, très pure Souveraine, voudrait te chanter une louange digne de toi, mais il n'y parvient pas. Tu secours et tu aides de ta vénérable protection tous les fidèles et tu demandes que soient sauvés tous ceux qui avec foi te vénèrent comme pure et véritable Mère de Dieu.

L'Intercession de Marie porte en tout premier chef sur les biens spirituels, et très proprement sur la rémission des fautes et l'amendement de la vie.

Espoir des chrétiens, Très Sainte Vierge, prie sans cesse ce Dieu que tu as enfanté au-dessus de toute pensée et de toute parole. Prie-Le avec les puissances célestes de nous donner la rémission des péchés et l'amendement de

8. Cf. *Liturgie de saint Basile le Grand* (Éd. Istina), p. 40 en note.

la vie à tous ceux qui, depuis toujours, te louent avec foi et amour.

Prie-Le de nous donner la rémission des péchés et le redressement de la vie avant la fin, à nous qui avec foi et amour te chantons comme il se doit, toi seule digne d'être toute chantée.

L'Intercession de Marie se manifeste particulièrement à l'heure décisive de la mort.

O pure, qui fus la pure demeure de Dieu, prie avec les anges afin que j'accomplisse de façon pure le chemin de cette vie, afin que le soir de la mort ne me surprenne pas sans que je sois prêt et ne m'envoie pas dans les flammes de feu pour y être torturé, mais, au contraire, de ce feu sauve-moi.

Elle se poursuit dans l'autre monde à l'heure du jugement.

Très pure Vierge, guéris mon âme de ses terribles passions, je t'en prie, et donne-moi le pardon des fautes qu'insensé j'ai commises. Maudit, j'ai souillé mon âme et mon corps; malheur à moi! Que ferais-je à l'heure où les anges sépareront mon âme de mon corps passionné? Sois-moi alors une aide et une avocate très tendre. C'est en toi qu'est mon espoir, moi qui suis ton serviteur.

Il semble qu'il ne soit pas utile de poursuivre plus loin notre enquête : l'objet de notre exposé se trouve suffisamment établi. Il manque seulement ce que de sèches citations ne parviennent pas à rendre, je veux dire l'atmosphère de ces offices russes où le chant s'adaptant si merveilleusement au rythme des paroles ajoute intensément à leur force dans la création du sentiment religieux au fond de nos âmes incarnées. La plupart de ces textes, les fidèles accoutumés de les entendre chanter en connaissent par cœur et la teneur littérale et la mélodie; qui n'a pas assisté à l'un de ces offices ne peut comprendre la valeur formatrice de la litur-

gie, qui supplée pour une grande part dans l'éducation religieuse des fidèles à l'absence de développement théologique que nous signalions en commençant.

Signalons, en terminant, un trait assez remarquable. Le propre des fêtes de la Très Sainte Vierge comporte relativement peu de textes implorant son Intercession. Ce sont pour la presque totalité, des textes de glorification et de louange. Par contre, les fêtes des saints, et au maximum nous a-t-il semblé, les fêtes des saints anges en abondent.

Enfin pour être complet, disons que le rituel des sacrements ne semble pas donner à la Très Sainte Vierge un rôle particulier dans l'effusion de la grâce par le canal des sacrements (à part les éléments communs à toute fonction liturgique : litanies, bénédiction de renvoi, théotokia, etc.). Il me semble que l'examen du rituel latin conduirait à une conclusion analogue. Bien que nous n'ayons pas eu le loisir de pousser notre enquête sur ce point, il nous paraît que le fait mériterait d'être étudié de plus près et de retenir l'attention du théologien dans l'élaboration d'une doctrine de l'Intercession mariale. Il y aurait ici une sorte d'argument de silence, et donc difficile à manier comme il l'est dans le domaine historique (et l'histoire de la liturgie reste elle-même bien obscure). On ne peut cependant éluder la difficulté qui se pose par là, et il doit être possible d'en tirer parti pour la précision et la mise au point de la doctrine en question.

On le voit, un vaste champ reste ouvert aux chercheurs. Ce serait une grande satisfaction pour nous d'apprendre que cet exposé a retenu l'attention et fixé la curiosité de quelques-uns.

CHRISTOPHE DUMONT, O. P.,
Archimandrite de
l'Église russe catholique de Paris.

Réflexions sur la théologie spirituelle [1]

III. — Le rôle de la théologie spirituelle dans la vie spirituelle

Notre thèse peut en somme se formuler ainsi : la théologie morale et la théologie spirituelle s'identifient, lorsque chacune d'elles est pleinement elle-même. Peut-être aurais-je dû, en manifestant cette identité, m'attarder un peu à discuter l'opinion d'un auteur pour qui la morale est caractérisée par l'idée de « bien moral » et la théologie spirituelle par celle de « croissance spirituelle », qu'il juge très différente. C'en est mieux ici le lieu, car cette opinion nous introduit aux considérations qui s'imposent maintenant à nous. Elle ne peut séduire que des modernes pour qui le bien moral est tout juridique. Elle est irrecevable si, comme nous le pensons à la suite de saint Thomas, l'idée organisatrice de la morale est la béatitude, c'est-à-dire l'accomplissement de l'être spirituel. L'homme est chargé de son accomplissement, aussi a-t-il besoin d'une sagesse qui lui en dise les moyens; c'est la morale ou la doctrine spirituelle. Sagesse qui est *théologie*, sagesse divine, parce que cet accomplissement est une participation à la béatitude de Dieu même et l'œuvre gratuite de Dieu en lui et par lui.

Entendons, si l'on veut, la morale comme l'étude des lois, de leurs exigences, poussées jusqu'au plus petit détail objectif; il ne suffira pas pour qu'elle soit théologie que l'on sache que la loi est dictée par Dieu; cette loi n'est pas arbitraire; elle dit à l'homme les moyens de son accomplissement personnel. Le sens commun spontané, le sens chrétien ont raison de se révolter contre la casuistique, lorsque celle-ci ne montre pas la valeur humaine, spirituelle de ses détermina-

1. Cf. *La Vie Spirituelle*, Supplément, décembre 1938. — *Errata*, p. [161], l. 11, lire : les caractères de cette vie; l. 13 : à chaque état est souvent provoquer.

tions, — à plus forte raison quand elle paraît aller contre cette valeur. Le rôle de la morale ne peut pas être de codifier purement et simplement les prescriptions positives et de s'enquérir des solutions qui sont *convenues* [2], mais d'en *rendre raison*, jusqu'à les rectifier quand cette étude les reconnaît fausses, c'est-à-dire mauvaises; elle se demande toujours comment elles font exercer à l'âme ses vertus, forment sa conscience, et ainsi la conduisent à sa béatitude. La théologie morale est donc d'autant plus elle-même qu'elle a une valeur plus spirituelle.

Inversement, considérons la théologie spirituelle comme l'étude des moyens de croître. La grande loi de toutes les lois de la croissance c'est que le sujet est d'autant plus lui-même qu'il s'objective davantage. On nous a fait des spiritualités qui sentent le renfermé. La grande tâche d'aujourd'hui est de montrer comment la « vie intérieure » est la vie, tout court, d'exploiter par exemple les ressources qu'offrent pour l'épanouissement de l'âme la profession, le métier, les circonstances, car le même Dieu est à la fois le dispensateur de la grâce sanctifiante et des grâces actuelles et la providence qui combine les données extérieures de la vie; elles se correspondent; la grâce ne croît qu'à la faveur du *devoir* accompli, tel que les données objectives le dictent. La vie intérieure requiert donc une casuistique et l'intériorise jusqu'en ses ultimes conclusions [3].

« Morale » ou « spirituelle », la théologie remplit donc sa fonction pratique, qui est toujours spirituelle. Cependant, ne pourrons-nous pas, dans la vie très *une* qu'il lui faut régler, reconnaître des exigences assez diverses pour déterminer les chapitres originaux de la morale auxquels on réservera le

2. Cf. l'article « Probabilisme » du *Dict. de Théol. cath.*, par le R. P. Deman, col. 467-468, 489, 492-495.

3. Il n'est pas jusqu'à la part que l'on peut dire arbitraire et conventionnelle dans les lois qui ne concoure à la croissance des vertus en leur diversité. Je pense à ces déterminations si nombreuses qui pourraient être différentes, qui ne sont prescrites de cette façon et non pas d'une autre que parce qu'il faut bien faire un choix entre les moyens; il semble à première vue que seules la justice légale et l'obéissance soient uniformément intéressées à les observer. Mais le choix a eu ses causes, et la conformité à ces prescriptions oriente vers toutes sortes d'objets auxquels correspondent en nous quantité de vertus.

nom de « théologie spirituelle » ? J'ai longtemps répugné à une formule que présentait un de mes maîtres les plus vénérés. « La théologie morale, écrivait le R. P. Périnelle, est parfaitement une dans ses fonctions diverses de science pratique; l'une de ces fonctions consiste à fixer les règles prochaines de l'action; elle y prend le nom de théologie spirituelle [4]. » Dissipons les équivoques. Il ne faut pas entendre cette « théologie spirituelle » comme une « science subalternée » de la théologie morale, mais comme une de ses parties intégrantes. Les règles les plus « prochaines » de l'action ne sont pas plus « pratiques » que les plus éloignées [5]. La « théologie spirituelle » n'est pas une « fonction » de la morale, elle-même fonction pratique de la théologie, en ce sens que l'on admette je ne sais quelle fantastique fonction de fonction; elle est seulement la théologie tout court remplissant certaines de ses fonctions pratiques. Enfin ces « règles prochaines de l'action » ne sont pas des recettes, et il est bien entendu que la théologie spirituelle n'est pas une création du pédantisme, ne naît pas du besoin de mettre la vie en formules et de substituer des « règles » au jeu des « habitus ». Moyennant ces précisions, dont j'aurais dû penser tout de suite qu'elles étaient conformes aux intentions de mon maître, sa formule me paraît des plus justes.

Que l'on se rappelle l'énumération des réalités qui s'offrent à notre étude, — les grandes inspirations, les complexes, les expériences, les conduites spirituelles, etc.[6], — la vie elle-même les présente, oblige à s'interroger sur elles. Avec elles, on est tout « proche de l'action ». Que faut-il penser de la paix, de la joie ? Comment se comporter dans l'aridité ? Quelles sont les causes des scrupules, sont-ils de diverses espèces et comment les traiter ?... C'est la vie qui pose au théologien de telles questions; elle a besoin des réponses, pour plusieurs raisons, qui détermineront quelques caractères de la « théologie spirituelle ».

1. D'abord un certain goût des choses spirituelles est nécessaire pour stimuler le progrès. Les effets de l'amour divin dans un cœur sont un merveilleux spectacle qui augmente cet amour en tous les amis de Dieu. Leur seule description

4. Note, dans Lemonnyer, *Notre vie divine*, p. 392.
5. Cf. plus haut, pp. [158]-[160], décembre 1938.
6. Cf. plus haut, pp. [162]-[163].

fait du bien. La théologie spirituelle répond à ce désir de l'âme qui aime de charité la charité. N'y eût-il que cette raison, elle suffirait à faire entreprendre, par exemple, une étude sur la « componction du cœur ». Les cordes graves ou déchirantes de la tristesse, quand c'est la charité qui les touche, chantent la gloire de Dieu aussi bien que celles de la joie. Mais, en cette ligne, deux choses me frappent. Le danger est grand pour beaucoup d'âmes de se complaire dans les descriptions, danger accusé surtout quand il s'agit des expériences proprement « mystiques ». Cette vaine complaisance fait oublier de vivre pour rêver, à moins qu'elle ne fasse poursuivre l'illusion du phénomène. Les écrits spirituels doivent être lus avec cette pureté d'intention qui est la condition fondamentale de la vie spirituelle; à plus forte raison doivent-ils en procéder eux-mêmes; une certaine pudeur de l'âme semble manquer à trop de nos contemporains. Cependant, et c'est ma seconde remarque, plus l'élaboration sera poussée — non point par pures abstractions et déductions dialectiques, mais par prise de conscience et effort d'intelligibilité —, plus on évitera le danger, en même temps que l'on sera plus vraiment utile. Peut-être perdra-t-on une certaine chaleur cordiale dans l'exposition, jusqu'à ne plus remplir auprès de nombreux lecteurs ce but de stimulation qu'on se proposait. On se consolera en espérant que dans ces écrits trop austères la « théologie affective » (cf. p. [166]) et ce que j'appelle la « prédication » (cf. pp. [163]-[164]) sauront trouver leur lumière et même leur ferveur, comme les écrits didactiques de saint Thomas apparaissent, à qui sait les lire, aussi pieux que l'*Expositio devotissima*, que l'office du Saint Sacrement et que ses larmes.

2. En second lieu, la vie spirituelle exige la prise de conscience. J'insiste sur ce point, parce que je travaille en dehors des spiritualités modernes qui, elles, sont très réflexives. Lorsqu'on rejette la plupart de leurs méthodes, comme cela est nécessaire quand on est fidèle à l'esprit traditionnel, on tombe trop souvent dans une inconscience, un laisser-aller lamentable, — qui sont, au vrai, une pire trahison de ce même esprit. Une caricature est une trahison cruelle, quoique rien ne soit plus ressemblant. La vie chrétienne veut trouver dans le théologien une conscience privilégiée qui réfléchisse sur ses mouvements, les compare à

ses intentions, lui fasse prendre garde à son but, à ses objets, à ses moyens, l'aide à être de plus en plus elle-même. La théologie spirituelle est cette prise de conscience de la vie qui s'avise des moyens de réaliser les grandes choses dans les petites dont cette vie ordinairement se compose. Elle fait *faire attention*. Elle est une critique et une pédagogie. C'est trop sot de tout gâcher par des défauts dont on ne s'avise même pas, de ne pas croître autant qu'on le peut et qu'on le doit, faute d'en avoir remarqué les moyens.

Cette prise de conscience descendra jusque dans le détail, à titre d'exemples, pour éduquer le regard spirituel et comme exercice d'assouplissement. Il le faut, parce que les éducateurs, les directeurs de consciences sont obligés de descendre dans le détail; faute d'une théologie spirituelle digne de ce nom, ils le font d'une manière souvent frivole, qui n'a aucun effet profond. Par exemple, pour recommander le silence, ils exploiteront indiscrètement la formule, du reste juste et belle : « Silentium, pulchra cœremonia », qui n'exprime qu'un aspect tout à fait secondaire de la réalité; il faut aller à l'essence des choses, faire constater comment le silence est une exigence de la religion, de l'humilité, de la pénitence, de la foi et, surtout, de la charité. Il y a à faire toute une *théologie* du silence, vraiment scientifique, et que la vie réclame plus impérieusement que les petites exhortations superficielles. Ainsi du reste.

Cette théologie n'est pas importante seulement parmi nous pour remédier à notre légèreté stérile qui se croit liberté d'âme et spontanéité, mais aussi parce qu'une juste confiance dans l'efficacité spirituelle de la théologie dogmatique fait trop négliger à beaucoup d'entre nous, disciples de saint Thomas, de manifester le processus par lequel se réalise pratiquement cette efficacité. Voici, par exemple, le Rosaire; on en dira les fondements dogmatiques, on rattachera cette dévotion aux principes qui la commandent; laissera-t-on à chacun l'initiative de trouver une façon de la pratiquer qui corresponde vraiment à sa psychologie personnelle? S'arrêtera-t-on à la crainte de fournir des recettes de vie intérieure? Certes, le risque est grand. Mais il doit être couru, sous peine de ne pas faire l'éducation de qui pratique le rosaire avec peu ou point de fruit. La plupart des gens manquent étonnamment d'attention et d'imagination inventive; ils ne s'avisent pas de ce qui leur convient.

La théologie ne remplira son rôle auprès d'eux ni, comme font je ne sais trop pourquoi la plupart des « thomistes », en leur donnant des principes sans leur faire comprendre comment s'y prendre pour les appliquer, ni en leur prescrivant une méthode, à la façon des modernes. La solution est au-dessus de ces deux excès ou défauts. Elle consiste à suggérer plusieurs moyens possibles, très divers, en analysant leur jeu psychologique, pour faire prendre garde les fidèles à leurs propres ressources, éveiller leur intérêt, les stimuler; s'ils manquent tout à fait d'initiative — mais cette façon de faire leur apprendra à en avoir — au moins leur aura-t-on proposé un choix au lieu de leur imposer un seul procédé ou de ne rien leur donner du tout.

Ce que je remarque des pratiques vaut de toute la vie intérieure. On dirait vraiment, à lire certains auteurs, qu'il suffit de traiter de valeurs vitales, comme la grâce, les vertus, les sacrements, pour remplir la fonction pratique de la théologie. Prenons pour exemple un cas rencontré au cours de mon travail. Lorsque j'ai tâché d'exploiter en peu de mots ce que nous savons du rôle de la contrition, je me suis demandé que faire de cette donnée : la contrition, en tant que partie du sacrement de pénitence, remet le péché comme cause instrumentale, et en tant que vertu le remet comme cause dispositive à la grâce; la cause dispositive se ramène à la cause matérielle en disposant la matière à recevoir la forme[7]. Il doit y avoir un parti à tirer de cela pour la vie spirituelle. Je ne l'ai pas vu, faute certainement de comprendre d'une façon *assez réelle* la différence, et je me suis abstenu. (Au reste, l'exemple est intéressant comme rencontre du mystère et de l'expérience : l'acte de contrition est une réalité psychologique.) On constate de la sorte, sur des cas précis, entre la théologie et sa fonction pratique

7. Cf. S. Thomas, Suppl., q. 5, a. 1. — Mon embarras est exactement en ceci : les expressions de la contrition, *dans le sacrement*, sont aussi cause *matérielle* par rapport à l'action de Dieu. Au point de vue du pénitent, il me semble donc que l'attitude d'âme est la même dans les deux cas. Au fond, c'est certainement la différence entre la *cause seconde* et la *cause instrumentale* qui devrait déterminer dans le sujet des psychologies très diverses à l'égard de l'action divine. Mais justement, ce qu'il y a d'admirable et d'unique dans la Pénitence et dans le Mariage, c'est que l'activité volontaire de la cause seconde y est prise par Dieu comme cause instrumentale.

une marge. L'une des raisons qui l'élargissent est la faiblesse de l'esprit métaphysique. Lorsque cet esprit est puissant, des concepts que nous agençons tant bien que mal, et qui demeurent pour nous très abstraits, lui parlent, et comme l'amour accompagne l'intérêt, ils prennent valeur de vie. Au commun des chrétiens, on doit manifester cette valeur. Ils ne la reconnaissent pas tout seuls. La théologie ne remplit sa fonction pratique que si elle y parvient. La valeur de vie, cela va sans dire, n'est pas nécessairement de l'ordre de la vie active. Elle peut être valeur de contemplation surnaturelle (objet de foi vive) ou résider dans un principe nécessaire, à quelque degré que ce soit, d'une vérité ayant valeur immédiate pour la vie; mais alors il faut que ce lien nécessaire soit mis en lumière. Et c'est dans sa mise en lumière que cette sorte de théologie est « spirituelle ». Ainsi, l'étude de la dévotion à un mystère. En tous cas, l'œuvre théologique n'est *pratique* que si le théologien l'a suffisamment digérée pour qu'elle règle et stimule les vertus.

3. Prise de conscience, pédagogie ou critique, la théologie spirituelle doit l'être plus particulièrement à l'égard des déviations possibles. En ceci encore, il me semble que la fidélité à l'esprit traditionnel et thomiste lui donne une physionomie assez différente de ce qu'on pense. Elle doit mettre évidemment l'accent sur tout ce qui est positif. Mais elle intervient dans une vie où elle-même exige avant tout la docilité à la grâce, une culture profonde et développée de la foi grâce à l'étude de la théologie dogmatique, la contemplation que cette culture permet et favorise — tout cela proportionné, bien entendu, à la vocation, à l'intelligence, au loisir, au degré de chacun. Justement parce qu'elle compte plus sur l'action de Dieu que sur les industries du sujet, elle devra mettre en garde avec beaucoup de soin contre ce qui gêne cette action. Ce fut un étonnement pour moi, durant mon travail, de constater en combien de directions diverses j'étais amené à reconnaître de mauvaises « componctions ».

J'identifie ces trois expressions : prise de conscience, critique et pédagogie. Même dans les arts, il me semble que la prise de conscience est nécessairement normative, alors que peut-être elle s'en défend. Elle l'est assurément dans la foi

et au service de la charité. La vie des vertus théologales exige une éducation. Cette éducation ne peut pas être une simple tradition d'adages et de pratiques, mais bien *une prise de conscience*, et aussi profonde que possible. Elle sera la science de l'action libre, une vraie sagesse riche de l'expérience intime et qui donnera à l'organisme vertueux sa valeur vertueuse. J'entends par là qu'elle renouvellera du dedans les *habitudes* en véritables *habitus*, ces lumineuses participations de l'intelligence, qu'elle les enracinera en manifestant leurs attaches dans l'homme, qu'elle les assouplira et leur fera mieux atteindre leurs objets, et surtout qu'elle leur rappellera leur source, leur fin et leur mesure, Dieu lui-même. Sa tâche est de rectifier tous les moyens de la vie, grâce à un jugement *chrétien* — le jugement que le Christ lui-même porterait sur eux. Tâche consternante, mais il n'y en a pas d'autre concevable.

IV. — L'utilisation de la psychologie par la théologie morale ou spirituelle

Comprise comme il me semble qu'elle doit l'être, la théologie spirituelle intègre une psychologie, procède psychologiquement. Le fait pose des questions de méthode d'une grande importance, je dirai même d'une extrême gravité, que je dois au moins faire entrevoir.

Questions graves, car, je l'ai dit, il ne faut jamais prendre l'un pour l'autre ce qui s'observe, objet de la psychologie, et ce qui ne se voit pas, objet proprement théologique, et cependant il ne faut jamais les prendre l'un sans l'autre. Quel danger il y a de les prendre l'un pour l'autre, plusieurs hérésies nous en avertissent, depuis le pélagianisme jusqu'aux naturalismes d'aujourd'hui. De telles expériences expliquent pour une part cette anomalie que les études modernes de psychologie religieuse ne soient point parties de chez nous, catholiques, et plus particulièrement thomistes, en connexion avec notre théologie morale, tantôt excitées par cette théologie qui en a besoin comme de sciences auxiliaires, tantôt à l'intérieur même de cette théologie. Il aurait dû en être ainsi : nul ne croit, en effet, plus fortement que nous à la surnaturalisation de notre vie elle-même exaltée par la grâce dans les lignes de ses lois naturelles. Au-

jourd'hui que la psychologie religieuse s'est développée en dehors de nous, et parfois contre nous, nous découvrons l'immense intérêt qu'elle nous offre, nous sommes débordés par sa matière, déconcertés par l'obligation d'en reprendre l'élaboration qui a été souvent faussée par les préjugés de l'incroyance ou de l'hérésie. Il y a un certain risque d'appeler « théologie spirituelle » cette psychologie. Il y a un risque plus grand de s'y noyer, d'y dissoudre l'inspiration vraiment théologale. Il y a enfin un risque constant d'hérésie : il est très difficile de sauvegarder la transcendance du mystère dans l'observation psychologique de son immanence. Une telle œuvre requiert une foi quasi désespérée, oui : le parti pris de montrer que le mystère échappe plus on l'investit.

Prenons le cas de Jansénius. Il ne suffit pas de dire que ce très grand génie religieux a failli en accusant aussi fortement qu'il lui paraissait possible de le faire une vérité — l'efficacité souveraine de la grâce — sans sauvegarder la vérité complémentaire — le pouvoir du libre-arbitre. Du reste, il voulait si bien le sauver qu'il a rejeté la prémotion physique, coupable, selon lui, de l'anéantir. Nous croyons que son erreur vient surtout de ce qu'il a trop identifié le mystère avec l'expérience. Comment les choses se passent-elles ? A la suite de saint Augustin, il a décrit l'homme tel qu'il nous apparaît, suivant toujours le poids de son amour qui l'entraîne au bonheur. *Trahit sua quemque voluptas.* Il est porté à jouir de choses sensibles, indignes de lui, dont il ne devrait qu'user. Dans cette déchéance, ce qui lui fait accomplir le bien, c'est encore l'attrait d'une joie. Il faut que Dieu le séduise par la délectation céleste, assez forte pour triompher de la délectation terrestre; c'est la grâce. Je crois — même en me limitant au point de vue psychologique — que ces analyses, du reste admirables, sont en défaut de bien des façons, et notamment que le pouvoir de la raison y est méconnu. Mais nous aurons beau les corriger, l'erreur fondamentale restera, qui est de prétendre percevoir dans le jeu psychologique le jeu de la grâce et de la liberté. Que l'on analyse les erreurs condensées dans les quatre première des Cinq fameuses Propositions [8], il me semble qu'on les verra procéder de cette confusion fondamentale.

8. Cf. J. Carreyre, article « Jansénisme », dans *Dict. de Théol. cath.*, t. VIII, col. 477-492. — Il est significatif de remarquer que si

Il ne suffit pas d'éviter la confusion du *visum* et du *non visum*, il faut encore purifier la psychologie pour l'élever à l'usage théologique. Il y a en cela deux stades. Il existe un stade du travail théologique où la psychologie ne remplit pas un rôle organique mais seulement auxiliaire, c'est la prise de possession du donné par laquelle doit commencer la prise de conscience. Le *fait spirituel, l'expérience chrétienne* est fourni brut de toutes parts par les auteurs anciens qui représentent la tradition (il ne faut pas la *confondre* avec eux), par les témoignages d'autrui, par l'expérience personnelle. A ce stade, tout peut servir. Il n'est pas de donnée psychologique, si grossièrement expérimentale qu'elle soit, que le théologien méprise. Il s'agit de dégager du donné brut les valeurs éternelles. Le théologien les reconnaît directement. Mais il profitera aussi de ce qui lui signalera la marque de circonstances accidentelles. Il ne saurait être trop bien renseigné sur les données historiques [9], la psychologie naturelle, la pathologie, etc. On l'a bien compris maintenant, et je n'y insiste pas [10]. Il n'est pas un théologien de la vie spirituelle qui ne se félicite de l'aide qu'il reçoit aujourd'hui de toutes les sortes de psychologues, surtout des plus cliniciens. Un Pierre Janet, si décevant chaque fois qu'il touche aux réalités spirituelles [11], est

Jansénius n'avait pas tant méprisé la métaphysique, il ne serait pas tombé dans ses erreurs. Elles sont inconcevables dans le sens où elles sont condamnées avec une juste conception de la liberté : avec la vue des vrais rapports de la cause seconde — en l'espèce la liberté (qu'elle soit ou non celle d'une nature déchue) — et de la transcendante Cause Première.

9. A cet égard, l'attention du théologien doit être particulièrement attirée sur le fait déconcertant et très difficile à préciser, mais certain, de l'évolution qui s'est produite au cours de l'histoire dans la constitution psychologique de l'homme. Des manières de comprendre la vie spirituelle, des pratiques sur lesquelles témoignent d'anciens auteurs n'ont pas tout à fait le sens que nous leur attribuerions sans critique, correspondant à une psychologie humaine différente de celle que nous connaissons.

10. Il suffit d'évoquer par exemple les travaux publiés ces dernières années par les *Études Carmélitaines*, ou les remarques de méthodes faites par M. Penido dans *La Conscience religieuse*.

11. Ainsi, il ne distingue pas de la confiance qu'on doit avoir en soi et de l'intérêt qu'on doit se porter, *l'égoïsme*, *l'orgueil* et *l'am-*

passionnant dans ses observations cliniques, qui contribuent à renseigner le théologien sur la structure physiologique de l'homme, sur la vie de sa *psyché*.

Ainsi, l'on peut dire surtout négatif le rôle de la psychologie à ce stade de la prise de possession du donné. Dans l'élaboration théologique proprement dite, les données psychologiques jouent un rôle très positif. Mais alors, elles doivent être tellement épurées qu'on ne peut plus sans équivoque les appeler *psychologiques* ; elles sont plutôt *phénoménologiques*. On sait que, par rapport à la psychologie empirique, l'intérêt de la phénoménologie est dans son souci de saisir par intuition les essences des choses et leurs rapports. Cela est très neuf et aventureux pour la science officielle et pour le protestantisme libéral [12] ; cela ne l'est pas pour les théologiens catholiques, dans la mesure où ils sont préoccupés de manifester les lois du monde spirituel. Ils ont toujours fait de la phénoménologie sans le savoir. Mieux vaut qu'ils le sachent. Si, par exemple, je saisis ce que c'est que la foi, je n'aurai pas besoin de me livrer à des enquêtes pour voir qu'elle comporte — cela est de son *essence* — une agitation à l'intérieur d'un assentiment, et cela à proportion des exigences d'intelligibilité de l'esprit à qui la vision de son objet est refusée, des exigences de l'amour pour qui tout se passe comme s'il ne possédait pas cet objet. Dégager de telles lois d'essence est l'occupation du théologien travaillant dans le donné révélé, lorsque ce donné est la vie de la grâce. Il y a des lois de la tristesse, de la joie, du repentir, des diverses vertus, etc. Les observations strictement *psychologiques* seront toujours inadéquates à leur emploi théologique; au contraire, le théologien pourra toujours s'emparer de lois reconnues dans l'essence

bition. « Tout individu doit être orgueilleux. S'il ne l'était pas, il n'agirait pas, car il ne se représenterait pas l'action future comme digne d'être faite. Il n'y ajouterait ni intérêt, ni joie. Il faut qu'il y ajoute de la joie » (*L'Évolution psychologique de la Personnalité*, 1929, p. 243). Quel manque du discernement spirituel le plus élémentaire ! Le monde intérieur est fermé à qui écrit des choses pareilles.

12. Aussi la réaction est-elle violente dans le jeune protestantisme. L'intéressante thèse de M. Jean Hering, *Phénoménologie et philosophie religieuse* (Faculté de Théol. prot. de Strasbourg), est amère.

même des réalités spirituelles. Par exemple, la psychologie proprement dite n'observe que telle sorte d'amour; tandis que lorsqu'on a atteint vraiment des lois qui sont de l'essence même de l'amour, elles s'appliquent à la charité.

Bien entendu, ces remarques ne s'appliquent pas aux grandes réalités sous-jacentes, en lesquelles est la vie surnaturelle elle-même : à la grâce, au mérite, aux caractères sacramentels... Mais l'immense champ de l'activité vertueuse peut être vivifié par les observations *phénoménologiques*.

La théologie spirituelle, telle que nous avons essayé d'en exprimer la physionomie en ces pages trop rapides, rentre dans la conversation des hommes d'une époque et de tous les temps. C'est comme un *surcroît*, qu'elle ne poursuit point pour lui-même, mais qui vérifie du dehors sa qualité d'intégrale sagesse. Elle ne reçoit pas seulement des hommes : même fermés à son sens dernier, ils y reprennent intérêt, éprouvent le bienfait de son rayonnement. Mais sa vraie grandeur est dans la foi; instrument efficace de cette foi, elle fait rayonner dans la vie la vertu des réalités invisibles. Elle met un rapport aussi immédiat que possible entre ces réalités les plus hautes et l'action la plus ordinaire. Ainsi approfondit-elle singulièrement l'âme, aiguise-t-elle son regard, et le rend-elle plus exigeant.

Paris, Saint-Jacques.

fr. P.-R. Régamey, O. P.

La « Croix de Jésus » et la critique

Le P. Chardon a négligé en mourant de désigner le chargé d'affaires qui, trois siècles plus tard, veillerait sur son œuvre et la défendrait, renaissante, mais orpheline, contre les interprétations inexactes. On ne prétend pas s'arroger ici un titre pour lequel rien n'assure qu'on soit officiellement avoué ; si, cependant, c'est un avantage d'avoir lu plus que d'autres une œuvre dont la difficulté vient en grande partie de l'archaïsme du style et de l'enchevêtrement des idées, peut-être nous sera-t-il permis de nous en prévaloir pour ébaucher une critique de la critique.

Sans être achevée, celle-ci a déjà donné quelques vues intéressantes parmi lesquelles nous retiendrons surtout l'article du P. Congar dans *La Vie Spirituelle* (suppl. avril 1937, pp. [42]-[57]), celui du P. Régamey dans *La Revue des Jeunes* (février 1938, pp. 135-148) et celui des PP. Labourdette et Nicolas dans la *Revue Thomiste* (juillet 1938, pp. 536-563). Le lecteur nous excusera de réserver à cette revue la dernière partie du présent essai de mise au point.

***

L'étude du P. Congar porte principalement sur les premiers chapitres de la *Croix de Jésus* et la doctrine de l'unité quasi personnelle du Corps mystique. La pensée du P. Chardon nous paraît y avoir été retrouvée fidèle-

ment. Et si le recenseur se risque à la développer, c'est, croyons-nous, en conformité avec ses propres exigences internes ; dire, par exemple, pour éclairer l'unité du Corps mystique, qu'il n'est pas seulement une vie, mais un Vivant (p. [47]), répond bien à l'idée foncière de Chardon, d'après laquelle « il n'y a qu'un Fils ».

Le P. Congar regrette seulement que l'auteur ne se soit pas assez dérobé devant le mystère de cette union des chrétiens au Christ (p. [49]). Il se peut, en effet. On doit même reconnaître chez le P. Chardon une disposition habituelle à aller toujours au plus profond, fût-ce dans les « inscrutables profondeurs » de Dieu. S'il fallait l'excuser, rien ne serait plus facile et il suffirait d'invoquer le courant universel d'*intériorité* ou d'*intériorisme* qui, à l'époque où fut écrite la *Croix de Jésus* avait envahi la France chrétienne et qui la caractérisait jusque dans les manifestations de sa vie active [1]. Mais il s'en faut que ce soit toujours regrettable. Ce qui nous donna, quelques années plus tôt, le *Discours sur les grandeurs de Jésus*, nous vaut ici certaines pages, voire des chapitres entiers, comme celui où il est parlé du « double extase » de l'amour de Dieu, qui sont dignes de toute admiration et doués d'une singulière efficacité pour provoquer dans l'âme ce premier choc, cet éblouissement initial en face du monde surnaturel, sans lequel il n'y a pas de progrès possible en l'oraison.

Au reste, Louis Chardon sait se retenir quand il le faut au bord des abîmes interdits et personne n'adopterait plus volontiers que lui le proverbe oriental : « Si ce que tu as à dire n'est pas plus beau que le silence, tais-toi. »

A plus juste titre, le P. Congar craint que notre auteur n'ait cédé au « démon de la littérature ». De mon côté, j'avais noté qu'il appartient au genre précieux et que cela ne va jamais sans quelques risques de lourdeur et d'obscurité. Il n'a rien, cependant, de ce que

1. Cf. *La Vie Intellectuelle*, 25 février 1938, pp. 61-62.

nous appelons un « homme de lettres » et, en dépit de certaines apparences, son livre ne ressemble guère à ceux qui étaient destinés à briller dans les cercles des beaux esprits. On peut assurément citer, comme l'a fait Bremond, des passages qui sont de pure rhétorique, des pointes, des recherches de sonorités verbales qui visent à « faire beau ». Mais les autres sont innombrables où l'auteur n'ambitionne que de dire vrai et se relâche volontairement de ses préférences d'artiste. Le P. Congar craint qu'il n'ait été entraîné par son élan aux dépens de la juste expression des réalités théologiques. Je le redoute beaucoup moins. Cet artiste est maître de son art et s'il est vrai qu'il est extraordinairement doué pour le développement, il sait aussi l'interrompre quand il devient inutile. Il arrive même que tel chapitre se termine sur un alinéa qui est manifestement surajouté, qui, au point de vue littéraire, est moins en place, qui ne conclut pas ou mal, qui enfin n'a été mis là que pour réparer un oubli, corriger une obscurité, prévenir une fausse interprétation. Ce qu'on se demande alors, c'est si le démon de la littérature n'a pas été trop bien exorcisé.

*
* *

Le P. Réganey craint, lui aussi, les méfaits de ce diable, auquel il donne ici le nom de « maniérisme spirituel ». Mais je me refuse à confondre ce défaut — qui est, par exemple, celui de Camus, de Binet et de quelques autres contemporains de Chardon — avec le style de Chardon lui-même. Le maniérisme se définit par des privations; il est fait du double défaut de grandeur et de sincérité. La sincérité et la grandeur caractérisent, au contraire et positivement, le genre employé dans la *Croix de Jésus*.

On ne nie pas que cet attelage littéraire risque de tirer parfois la pensée en dehors de la droite route. Quand il fait une course toujours magnifique, c'est qu'un Bossuet le conduit. Il y perd, d'ailleurs, de cette puissance d'é-

motion qui importe même à la vérité et, plus souvent qu'à Bossuet — qui était grand, mais qui n'était pas naïf —, il arrive à Chardon de remuer le cœur. Le P. Régamey paraît avoir senti la contagion de cette naïveté émue qui rend à jamais impossible la confusion entre les exclamations de l'auteur de la *Croix de Jésus* et, par exemple, les célèbres « O » du cardinal de Bérulle. Pourquoi s'en défend-il comme d'un magnétisme indésirable? Encore une fois, le genre a ses risques — comme tous les genres —, mais il a aussi ses avantages. Que restera-t-il, dans trois siècles, de cette sobriété rigoureuse dont nous sommes aujourd'hui si infatués, et ne peut-on être indulgent, sinon au « maniérisme », du moins à une *manière*?

J'ai tort, au surplus, de réclamer de l'indulgence. C'est justement le droit un peu paradoxal de toute naïveté — droit encore plus strict quand la noblesse s'y ajoute — d'exiger qu'en sa présence l'auditeur ou le lecteur use d'esprit de finesse. Il y a des passages de la *Croix de Jésus* qui sont faits pour être pris à la lettre; prenez-les donc de la sorte. D'autres, ce sont parfois des chapitres entiers, sont faits pour être lus largement, comme on les écrivit; ne les disséquez pas à la loupe. Voyez-y plutôt l'idée de fond qu'ils cherchent moins à exprimer qu'à suggérer, à faire naître du milieu d'une certaine atmosphère verbale. Certaines vérités, surtout à ces confins de la théologie spéculative et de l'expérience mystique, sont particulièrement ineffables; s'il faut, cependant, ne serait-ce que pour des fins pratiques et le bien des âmes, essayer d'en parler, pensez-vous qu'on le puisse faire avec le langage des manuels? Chardon, qu'on est invinciblement porté à rapprocher de Beethoven, se trouve être parfois, comme certains autres auteurs spirituels, un précurseur de Debussy; je veux dire que, plutôt que d'exposer une idée enfermée dans un thème et en usant pour cela d'une bonne grammaire, il la diluera dans un ensemble plus ou moins complexe et se fiera à l'orchestration pour la susciter et l'infuser

et la diffuser progressivement, à la manière d'un parfum, dans l'âme de l'auditeur. C'est le cas pour la plupart des chapitres des deux derniers *Entretiens*.

Un autre cas, voisin, est celui où Chardon a vu, d'un regard pénétrant de contemplatif, non seulement le contenu essentiel d'une vérité, mais encore son éclat, sa marge de splendeur, il a entendu ses résonances, ses harmoniques, mille choses qui, tout de même, en font partie. Il développe alors, où tel autre qui n'est pas doué pour l'amplification, qui, peut-être, a moins d'expérience, se contenterait d'un mot, où, d'ailleurs, la réalité apparente se réduit à peu de choses. Le deuxième *Entretien* renferme une « digression sur la Sainte Eucharistie », et Chardon y explique comment la réception du Saint-Sacrement est le moment privilégié de l'union mystique, parce qu'il y est plus facile qu'en toute autre rencontre de faire expirer l' « amour actif » au profit de l' « amour passif ». Cela fait cinq ou six pages extrêmement animées où tous les rythmes sont mis en œuvre, toutes les sonorités aussi; où les mots brillent et s'éclairent l'un l'autre comme des pierres précieuses au soleil. Mais si vous assistiez à la communion d'un bon chrétien, d'un saint même, vous ne verriez rien que d'ordinaire, à peine, peut-être, entendriez-vous un soupir; si vous pouviez pénétrer jusque dans son « intérieur », à peine surprendriez-vous un consentement très simple, un *oui* imperceptible... Direz-vous qu'il était, dès lors, inutile de déchaîner ce fracas symphonique et d'étaler cette somptuosité littéraire? Mais l'*autre réalité*, celle de la chose en soi, ou, si vous voulez, regardée du point de vue de Dieu, est vraiment digne, elle, de toute magnificence et s'accompagne réellement d'un éclat si divers, si éblouissant que tout l'effort d'un Louis Chardon paraît, au bout du compte, bien modeste.

Ce n'est pas sur ce point, d'ailleurs, que portent les principales critiques du P. Régamey. Elles reprochent à Chardon de se faire une idée fausse des relations de la grâce avec la croix et de verser dans un pessimisme

monstrueux qui prendrait la grâce pour un principe directement et absolument productif de souffrances.

Or, la pensée de notre auteur est toute différente. Il ne parle que d'*inclination* à la croix — non pas de *production* — et elle n'est causée, cette croix, que « par accident », comme venant de la grâce d'un Christ qui est un rédempteur et parce que, de fait, elle rencontre en nous soit le mal moral, soit un défaut de nature. De soi, la grâce n'est principe que de bonheur. Rien n'est affirmé avec plus de force dans le livre de Chardon et c'est justement du contraste de cette nécessité absolue avec l'autre, relative, c'est du conflit plus que cornélien de l'inclination — nullement détruite — à la joie et de l'inclination à la croix, que vient l'accent dramatique de l'ouvrage. Sans parler de ce chapitre XI qui a pour titre : « Que la charité *contre sa propriété*, au lieu d'être source de joie, a été source de tristesse à l'âme de Jésus », et de cent autres textes qui reprennent le même motif, il est facile de relever des passages où Louis Chardon s'est posé la difficulté qui est apparue au P. Régamey, et l'a résolue dans le même sens : « Encore que les croix spirituelles, dit-il, n'aient pas leur principe dedans le défaut de la grâce, oui bien dans son excès; non en son éloignement et en sa privation, c'est plutôt en ses approches et en sa présence où elles ne laissent pas pourtant de produire les mêmes effets dans les âmes, comme si elles étaient en vérité sans la grâce habituelle. Ce qui se fait par une suspension — Chardon ne dit pas : une destruction — admirable, non de toutes ses propriétés, mais de quelques-unes...; et non encore de ses propriétés, à proprement parler, mais plutôt de leur *usage*, ce qui établit une mort qui a quelque sorte de rapport et de ressemblance avec celle que le péché introduit » (p. 341). Et s'il arrive que Dieu « suspende » — c'est le mot que notre auteur préfère — les consolations de la grâce, « ceci ne procède pas de la nature de consolations, qui sont très pures, ni du côté de leur principe, qui est Dieu, ni de leur fin, qui est l'union avec le

même Dieu. *Le tout vient du défaut du sujet* qui les reçoit, où l'amour-propre se trouve enraciné, etc... » (pp. 541-542).

Aussi bien Chardon dit-il qu'il y a d'autres croix que les croix intérieures, et qui viennent par exemple des persécuteurs[2] ou de quelqu'une de ces « circonstances », de ces interférences avec l'actualité dont le P. Régamey, à si juste titre, fait état.

Quant au problème, très embrouillé, de savoir s'il y a des peines proprement surnaturelles ou si ce que nous appelons « purifications passives » peut consister matériellement dans de simples affections de la nature, on peut regretter que Chardon ne l'ait pas résolu — et qui donc l'a fait jusqu'à présent? —, mais on ne peut pas dire qu'il l'ait tranché à l'étourdie. Qu'on veuille bien relire le début de ce chapitre XVIII[e] où se trouve glosé le mot de « persécution » employé par saint Paul (II Tim., III, 12). Il faut l'entendre, dit notre auteur, « en un sens très général, soit manifestement, soit secrètement, soit par afflictions du corps, soit par angoisse et délaissement de l'âme, soit par des géhennes et des rigueurs qui travaillent l'esprit, soit par les tourments qui altèrent et minent la chair; persécutions encore, ou qui ont les hommes pour instruments, ou qui ont le démon pour auteur, *ou bien*, si vous voulez, qui ont *Dieu même* pour cause immédiate et applicante et qui, *assez souvent, viennent de la répugnance intérieure de la partie animale contre la raison*; persécutions encore, qui consistent quelque autre fois en la privation des biens de la nature, ou de ceux de la fortune ou de l'esprit... » Certes, Chardon déclare qu' « il n'y eut jamais aucun homme sur la terre qui appartienne à la grâce de Jé-

2. « [Jésus] ressentait en un même moment toutes les persécutions pleines de cruauté que les tyrans susciteraient contre l'Église, avec les martyres horribles des saints de chaque siècle. Les malheurs des schismes et les désolations des hérésies, avec tous les fruits de malédiction qu'ils ont produits, se présentaient à son entendement. Etc... » (p. 77).

sus..., lequel n'ait expérimenté quelqu'une de ces manières de persécution ». Mais il en maintient la diversité et la relativité, car « *si* celles du dehors ont, d'aventure, cessé, Dieu y supplée en suscitant des causes internes et *quelquefois* spirituelles et surnaturelles, prises *même* dans la condition et dedans la nature de la grâce; et non encore dedans la grâce d'un état et d'un ordre commun, etc... » (pp. 131-132). Que veut-on de plus nuancé, de plus modéré et de plus raisonnable?

Qu'on me permette ici de protester contre l'accusation de pessimisme à laquelle Louis Chardon se trouve exposé. Chardon n'est pas plus pessimiste que les plus grands de son époque — je l'ai montré dans mon *Introduction* —; peut-être même l'est-il moins et on ferait facilement, avec des extraits de son œuvre, un livre magnifique où il ne serait question que du bonheur, même sensible, même terrestre, d'être chrétien. « Les âmes saintes sont, dit-il, bienheureuses *dès cette vie* » (p. 36). « La charité des saints est à leur esprit, *dès cette vie*, une source vivante de joie » (p. 89). Au reste, tout ce chapitre XI[e] est un hymne à la joie. Et il ne faut pas se figurer que, pour lui, la vie des âmes saintes est un crucifiement littéralement continuel : « Dieu n'est pas avare, écrit-il, de pleuvoir dans le sein de ses amis l'abondance de ses douceurs au-delà de tout ce que l'on peut penser » (p. 470). Plusieurs chapitres s'emploient à les décrire et en font le sincère éloge, car il ne faut pas confondre ces premiers chapitres du *Deuxième Entretien*, qui parlent des joies de la vie parfaite, avec ceux du *Troisième Entretien* où il n'est question que des consolations sensibles propres aux débutants et où, conformément à la tradition universelle, Chardon montre une grande méfiance. Il y a, dans la vie de la grâce, bien autre chose que des privations et des « suspensions »; il y a des « communications », des « caresses », des « exaltations ». Et enfin, quand il donne des règles aux directeurs pour seconder les propres tendances de la grâce, il se montre très condescendant, prudent et dis-

posé à alléger l'épreuve plutôt qu'à l'aggraver. Il n'est pas du tout un forcené de la croix. Il n'y a pas trace en lui de cette perversion, de cette espèce de sadisme spirituel qui se réjouit de voir souffrir et aide même à faire souffrir.

D'ailleurs, et quand il s'agit de l'âme du Christ lui-même, Chardon a soin de faire la part des joies, et c'est de beaucoup la plus grande, la meilleure. Personne n'a mieux parlé que lui de l'ensoleillement souverain de la « partie supérieure » de cette âme[3]. Bien entendu, le lecteur moderne n'y prendra pas garde, tant c'est devenu pour lui doctrine ordinaire, et il se scandalisera bruyamment, au contraire, du peu de cas que l'on paraît faire des joies de la « partie inférieure ». Mais si quelqu'un prend ici la lorgnette par le mauvais bout, c'est lui et non pas notre Chardon. Les joies humaines du Christ sont vraiment peu de chose, très peu de chose, par rapport aux autres et jamais, certes, l'esprit surnaturel qui animait la France de Louis XIII ne s'y fût trompé. Encore un coup, je n'excuse pas Chardon d'avoir exagérément appauvri et « séquestré » cette région de l'âme du Christ, mais je demande qu'on ne transforme pas ses pieux « excès » — dont il trouvait d'ailleurs des exemples avant lui et près de lui, chez les plus doctes et les plus saintes gens — en une faute inexplicable dont l'infâmie couvrirait tout le reste de son œuvre.

Une remarque semblable s'impose au sujet de ce qu'il a écrit sur la Sainte Vierge. Il sut parler aussi — et fort bien — de ses joies; il sut admettre que Marie a connu quelquefois les « celliers agréables » des divines consolations de son Fils... », que « Jésus lui est objet de faveur..., cause de jouissance... » (pp. 203-204). Il dit seulement que « ses angoisses *surpassent* ses faveurs. » C'est, il est vrai, « au-delà de toute comparaison » et

3. « Qui pourra comprendre l'excès de la joie dont l'âme de Jésus est capable ? etc... » Voir tout ce chapitre VII[e] du *Premier Entretien.*

il se peut qu'il ait eu la main trop lourde, mais il ne faut rien lui reprocher de plus, et il reste que la *Croix de Jésus*, tout orientée vers l'union à Dieu et la communion finale à la vie glorifiée de Jésus-Christ est le contraire d'un livre triste.

Tout n'est pas admirable dans notre phobie moderne de l'exagération. Par exemple, je ne suis pas sûr qu'on soit bien inspiré quand on s'irrite des « souhaits impossibles » qui abondent dans les livres spirituels du XVII[e] siècle. Chardon — qui, d'ailleurs, n'y a recours que très rarement, deux ou trois fois — a répondu d'avance : « Ceux qui opposeront l'impossible pour censurer les ardeurs de ces souhaits d'inutilité et d'impertinence, qu'ils se souviennent qu'un amour excessif ne reçoit point d'allégement du côté d'où il s'enflamme davantage. Si les choses que l'on souhaite étaient faisables, l'on recevrait du repos en l'assouvissement de ce que l'on pense, et parce qu'il est impossible d'y savoir réussir, l'âme extrêmement amoureuse de Dieu est contrainte à tout le moins de *témoigner la force de sa volonté* au milieu de son impuissance » (pp. 273-274). N'est-ce pas le bon sens même ?

Où la critique du P. Régamey, rejoignant celle du P. Congar, porterait plus juste, c'est sur la tendance de Chardon à voir la grâce à travers ses *signes*. C'est, d'ailleurs, le travers foncier de ce siècle curieusement avide de vérifications et dont Pascal, l'homme aux signes, l'homme au papier cousu dans le vêtement, est le type parfait. Il y a, au fond de ces âmes, la grande peur qui est née un jour dans l'âme malade de Luther et qui, de là, s'est propagée comme une panique jusqu'au XVIII[e] siècle. Ne nous étonnons donc pas si le mot de *prédestinés* revient sous la plume de Chardon là où il aurait suffi de dire : *âmes ferventes*, et si les croix sont pour lui des *signes de prédestination*. Il subit une contagion inévitable [4].

4. Tout le drame de la vie crucifiée d'un chrétien procède, pour

On voudra bien remarquer cependant que tout n'est pas faux dans ce point de vue. Saint Thomas a écrit : « Dieu frappe pour sauver... Ceux qui ne se sentent pas frappés ne sont pas du nombre des enfants... Et c'est comme un *signe* de *réprobation éternelle* » (*in* Héb., XII, l. 2). S'il en était autrement, il faudrait jeter au feu tous les livres qui prétendent aider au « discernement des esprits » et à la surveillance des vicissitudes de la grâce dans une âme. Et que serait donc la mission d'un directeur de conscience s'il ne devait plus s'occuper des « signes » chez son pénitent? Le tout est de mettre ici beaucoup d'humilité et de fuir l'esprit de système. Celui-ci paraît être à craindre chez un Louis Chardon, mais il faut se souvenir aussi que personne n'a davantage vitupéré les directeurs qui manquent de souplesse et de docilité impartiale devant les faits.

Les remarques précédentes qui portent sur des aspects généraux de la pensée chardonienne n'étaient pas inutiles, croyons-nous, pour préparer une sorte de climat à l'autre partie de cette revue des critiques. Dès maintenant, nous pouvons retenir l'extrême difficulté qu'il y a à juger tout à fait équitablement l'auteur de la *Croix de Jésus*, tant sa doctrine est pleine et tant le milieu où il est écrit est complexe. Comme il arrive pour les autres écrivains de son époque — j'entends ; les plus grands — il faut l'avoir découvert plusieurs fois.

F. Florand, O. P.

Chardon, du *conflit des signes*. On peut se tromper, voilà ce qui est tragique. « [La peine] se rend d'autant plus insupportable, que l'on appréhende que, comme la facilité et la promptitude de traiter avec Dieu est un *signe de la santé* et de la vie spirituelle de l'âme, de même cette difficulté ne soit une *marque de sa maladie* ou, possible, *de sa mort*... » (p. 326). Tel est bien, de fait, le tourment des âmes éprouvées, et Chardon, ici, n'a rien exagéré.

Chronique d'histoire de la spiritualité moderne

I. — Documents et études biographiques

Les lettres de saint François Xavier furent publiées intégralement pour la première fois dans leur texte original, en 1899-1900 dans les *Monumenta Historica Societatis Jesu*. Deux traductions françaises parurent bientôt (1900 et 1922); la seconde, la meilleure, étant épuisée, il convenait de mettre à nouveau ces précieux documents à la portée du public. Le R. P. Al. Brou, auteur d'une excellente biographie du saint, s'est acquitté de la tâche avec beaucoup de compétence et de soin[1]. Sans doute, il ne donne qu'un extrait de cette correspondance, mais il accompagne chacune des pièces d'un introduction, qui indique les circonstances dans lesquelles elle a été écrite, et d'une analyse complète de la lettre d'où elle est tirée. Le lecteur peut donc suivre, de façon précise et vivante, l'héroïque odyssée du saint, illustrée par les textes mêmes qui font part de ses sentiments, de ses craintes et de ses espoirs. Ce sont d'admirables morceaux tout brûlant d'amour de Dieu et des âmes. Leur nouvelle publication ne pourra qu'entretenir et accroître l'esprit missionnaire et le zèle apostolique. Une carte des voyages de saint François Xavier et une introduction brillamment écrite par le R. P. Poullier complètent ce volume de haute et ardente spiritualité.

Le R. P. Bruno de Jésus-Marie vient de consacrer quel-

1. *Saint François Xavier de la Compagnie de Jésus. Lettres spirituelles* éditées par le R. P. Brou. Introduction par le R. P. Poullier (Collection « Maîtres Spirituels »). Paris, Éd. Spes, 1937; in-12, 367 pp.

ques pages émues à Madame Acarie[2]. Il était juste qu'un religieux du Carmel mît en lumière celle qui plus que tout autre désira l'introduction en France de la Réforme de sainte Thérèse et qui, après avoir perdu son mari et établi ses enfants, mourut, en odeur de sainteté, au Carmel de Pontoise comme sœur converse. Le récit de la pieuse et charitable activité, déployée à Paris pendant la Ligue et sous le règne de Henri IV par Madame Acarie, est mené de façon très vivante. C'est un témoignage de premier ordre pour l'histoire de la vie chrétienne à cette époque. Cependant les intentions de l'auteur ne sont pas seulement d'ordre historique, il entend montrer, grâce à l'exemple de son héroïne, comment l'amour mystique peut naître et se développer au sein de la vie conjugale, éclairer un foyer et rayonner dans la société. La vie de Madame Acarie, comme les Lettres de saint François Xavier, prouve, de manière toute expérimentale, que l'amour de Dieu et celui du prochain sont une seule et même vertu.

Saint Vincent de Paul a-t-il été, dans sa jeunesse, esclave à Tunis? La chose fut attestée, sur le moment, par plusieurs lettres du saint, quoique celui-ci n'en ait plus jamais parlé dans la suite. Contre de récentes négations, M. J. Guichard démontre, avec beaucoup d'érudition, que l'extraordinaire histoire est, en somme, plausible, que les détails de l'aventure concordent avec la vraisemblance historique et le témoignage de documents contemporains, que certains faits seraient difficiles à expliquer dans une autre hypothèse que celle de la captivité[3]. Toutefois, puisque le seul document décisif est constitué par les lettres du principal intéressé, le problème reste surtout d'ordre psychologique. Comment expliquer de sa part un silence aussi complet et certainement intentionnel? comment comprendre l'ardeur qu'il mit, peu de temps avant sa mort, à vouloir détruire les lettres en question qu'il

2. Bruno de Jésus-Marie, *Madame Acarie Épouse et Mystique*. Paris, Desclée De Brouwer, s. d.; in-12, 120 pp.

3. J. Guichard, *Saint Vincent de Paul Esclave à Tunis*. Paris, Desclée De Brouwer, 1937; in-8, 331 pp. (avec des cartes, de nombreuses gravures, des documents et une abondante table bibliographique).

apprit, par hasard, avoir été retrouvées ? Faut-il y voir un souci d'humilité ou la trace d'un remords au souvenir d'une galéjade un peu forte, risquée par un jeune homme à court d'argent ? Saint Vincent de Paul fut le plus discret des hommes, M. G. en donne des preuves péremptoires, nous ne saurons probablement jamais, de façon certaine, le fin mot d'une affaire qu'il a mis tant de soin à cacher.

Bossuet directeur d'âmes, attrayant sujet qui devait tenter une plume ecclésiastique. Le R. P. J. Devroye l'a traité avec intelligence et finesse, et même, je crois, avec un brin de malice [4]. Il réussit à donner un exposé très concret de la spiritualité du grand évêque, telle qu'elle ressort de ses lettres à ses dirigées. On y admire la fermeté, la droiture et le bon sens de l'homme, le dévouement inlassable du prêtre, la foi éclairée, solide et le grand esprit du théologien. Avouerais-je que là où il parle de l'amour, je crois sentir chez Bossuet comme une sorte de gêne que dissimule mal une certaine banalité ? Il est et restera l'auteur des *Élévations sur les Mystères;* il n'a pas écrit, comme saint François de Sales, un traité de l'amour de Dieu.

D'un genre tout différent, le gros volume publié par le R. P. G. Théry sur la Vénérable Mère Marie Poussepin est le premier d'une collection qui doit reproduire toutes les pièces d'archives concernant la vie et l'œuvre de la fondatrice des Sœurs de la Présentation de Tours [5]. Membre, depuis sa fondation par S. S. Pie XI, de la section historique attachée à la Congrégation des Rites, l'auteur entend appliquer délibérément les règles prescrites par le *Motu Proprio* du 6 février 1930 pour l'étude des causes historiques de béatification. Son travail se présente comme un modèle du genre et suppose un énorme labeur de recherches documentaires. Le succès a d'ailleurs couronné ses efforts puisqu'il a réussi à éclairer, de façon précise, l'histoire

4. J. Devroye, *Bossuet directeur d'âmes.* Paris, Casterman, 1937; in-12, 196 pp.

5. G. Théry, *Recueil des Actes de la Vénérable Marie Poussepin (1653-1744), Fondatrice des Sœurs de la Présentation de Tours.* Tome I : *Période de Dourdan, 1653-1695. Contribution à l'histoire du Commerce et de l'Industrie à Dourdan aux XVII^e et XVIII^e siècles.* Tours, Mame, 1938; in-4°, 413 pp.

d'une période jusqu'ici mal connue de la vie de la Vénérable, tout en apportant une contribution, un peu inattendue, à l'histoire du commerce et de l'industrie au XVII[e] siècle. Marie Poussepin avait, en effet, établi à Dourdan, son village natal, une fabrique de bas à tisser, substituant les métiers au travail à la main. Une cinquantaine de contrats d'apprentissage, passés par elle devant notaire, dont les originaux ont été retrouvés et constituent le fond le plus important de la présente publication, nous renseignent, de la manière la plus authentique, sur l'activité industrielle de la Vénérable et sur le sens exquis de la morale chrétienne avec lequel elle traitait les affaires. Publication fort émouvante en dépit de sa sécheresse voulue ! Les volumes suivants auront trait à la fondation religieuse de Marie Poussepin, dont le premier tome ne montre que la providentielle et encore secrète préparation. Souhaitons que le R. P. Théry, sans délaisser complètement Hilduin et Thomas Gallus, puisse mener à bien une entreprise dont le début présente déjà autant d'originalité que de réel et sérieux intérêt.

II. — Études de doctrine

Peu de sujets ont été aussi débattus que celui du christianisme de Montaigne. Dans quelle mesure fut-il touché par le sentiment religieux ? Quelle fut la sincérité de sa foi ? N'est-il pas un ennemi, plus ou moins larvé, de toute révélation surnaturelle ? un prédécesseur, par son scepticisme, du rationalisme moderne ? un païen, en somme, qui s'accommode, tant bien que mal, du milieu chrétien où il est engagé ? On voit l'intérêt du problème et la difficulté d'une solution un peu ferme, lorsqu'il s'agit d'un esprit aussi ondoyant et divers que celui de l'auteur des *Essais*.

Pour le résoudre — il n'était pas d'autre méthode — M. M. Dréano s'est astreint à peser tous les témoignages directs et indirects qui peuvent aider à comprendre l'homme, il a épluché, pourrait-on dire, tous les textes, il a scruté tous les actes religieux, posés au cours de sa vie et au moment de sa mort, par le personnage[6]. La conclusion est,

6. M. Dréano, *La Pensée religieuse de Montaigne* (Bibl. des Archives de Philosophie). Paris, Beauchesne, 1936; in-8, 501 pp.

dans une mesure, favorable au christianisme de Montaigne, en ce sens que l'auteur estime, au terme de son enquête, qu'il n'y a pas lieu de suspecter le sérieux des convictions religieuses de l'ancien maire de Bordeaux. Le récit, par exemple, qu'il a donné de son voyage à Rome et le souvenir excellent qu'il en a gardé, malgré quelques démêlés avec l'Inquisition et le Maître du Sacré Palais au sujet de l'orthodoxie des *Essais*, constituent un témoignage irrécusable de son attachement concret au catholicisme, à un moment où tout ce qui était romain se trouvait en butte aux attaques passionnées des protestants. D'autres témoignages, de même nature, seraient également à relever. Il n'en reste pas moins que si Montaigne paraît bien avoir eu et apprécié à leur valeur les vertus de foi et de religion, on le voit demeurer fort étranger aux sentiments qui sont les moteurs de la vie chrétienne : l'amour de Dieu par-dessus toute chose, la crainte et l'horreur du péché, le désir de la perfection évangélique. En somme, tout génie mis à part, et quelque complexe que soit le cas particulier de Montaigne, il ne semble pas que son état constitue, pour le théologien, une anomalie, on le caractérise très bien dans les termes suivants : foi « morte » (au sens technique du mot) et vertus morales naturelles.

Saint François de Sales jouit depuis longtemps, en Italie, d'une faveur marquée, ainsi qu'en témoignent les nombreuses traductions de ses œuvres. Un récent ouvrage de M. T. Mandrini montre à quel point cette faveur peut se fonder sur une intelligente compréhension de sa doctrine[7]. L'auteur nous confie dans sa préface qu'après avoir hésité entre deux interprétations possibles : le théocentrisme de l'abbé Bremond et l'anthropocentrisme de M. l'abbé Vincent, il s'est peu à peu convaincu que l'âme de la spiritualité salésienne est l'amour envisagé et comme fin et comme moyen du développement de la vie spirituelle (p. v). On voit ainsi, de suite, quel sera le thème central de l'ouvrage, successivement développé grâce à un examen détaillé des écrits du saint, depuis l'*Introduction à la vie dévote* jusqu'au *Traité de l'amour de Dieu*. M. Mandrini accorde, dans

7. T. Mandrini, *La Spiritualità di S. Francesco di Sales*. Milano, Vita e Pensiero, 1938; in-12, XII-280 pp.

son étude, une place de choix aux *Entretiens spirituels* et à la conception de la vie religieuse, personnelle à leur auteur, qui s'en dégage. S'il ne paraît pas connaître les récentes publications de Mlle E. Lecouturier sur le sujet [8], celles-ci n'auraient pu que le confirmer dans son point de vue et apporter un nouvel argument en faveur de sa thèse. Le travail est d'ailleurs mené avec toute la finesse d'intuition et la délicatesse spirituelle requises. Les conditions du progrès de l'amour de Dieu sont exactement notées à la suite du saint, et, en conclusion, l'auteur distingue, avec lui, la triple extase, celle de l'intelligence, celle de la volonté affective, en quoi se réalise l'essentiel de l'union mystique, celle enfin de l'œuvre et de la vie, la plus nécessaire pour le salut, et le signe assuré de la précédente.

On notera que, selon M. M., l'origine et le développement de la mystique salésienne de l'amour se trouvent psychologiquement liés, chez saint François de Sales, avec la solution d'une crise intérieure de sa vingtième année, au terme de laquelle il abandonnera la doctrine thomiste de la prédestination (telle au moins qu'on la lui avait enseignée) et optera délibérément pour le système de Molina. L'auteur ne craint pas d'écrire : « Pour François de Sales, embrasser le molinisme signifie adhérer à une doctrine de confiance et d'amour et faire de l'amour l'abrégé de toute la théologie » (p. 5). L'affirmation est nette à souhait; il ne peut être question, bien entendu, de la discuter ici, mais on tient à la relever à cause du relief qui lui est donné et de l'importance qu'elle peut présenter pour l'histoire de la spiritualité.

La remarque de M. Mandrini trouve d'ailleurs comme une espèce d'écho dans un récent article dû à la collaboration des deux directeurs de la *Revue Thomiste* [9]. Voici ce dont il s'agit. Les RR. PP. M. Labourdette et M. J. Nicolas exposent longuement le petit scandale qu'ils ont ressenti devant l'exposé de la doctrine du P. Louis Chardon sur la souf-

8. E. Lecouturier, *Françoise-Madeleine de Chaugy et la Tradition salésienne au XVII^e siècle*. 2 vol., Bloud et Gay, 1933. — *La Visitation*, Grasset, 1935. Cf. *La Vie Spirituelle*, Suppléments de janvier 1934 et janvier 1937.

9. M. Labourdette et M. J. Nicolas, *La « Croix de Jésus » de Louis Chardon*, dans *Revue Thomiste*, 1938 (XLIV), pp. 536-563.

france. Ils s'étonnent ensemble de voir l'auteur de la *Croix de Jésus* conférer à la souffrance une sorte de valeur en soi, il leur est désagréable de l'entendre dire que la souffrance est, ici-bas, le partage des préférés de Dieu, qu'elle est une présence de Dieu plus sûre et plus pure [que toute autre], et qui croît avec la pureté de l'âme (p. 547). Les deux auteurs ont le mérite d'avoir mis le doigt sur l'un des problèmes essentiels de la vie mystique, et de l'avoir fait avec autant de prudence que de sens théologique; ils concluent d'ailleurs nettement à une certaine incohérence dans la doctrine de Chardon. Si je les comprends bien, ils auraient préféré que Chardon eût exclusivement considéré la souffrance dans la réalisation du plan divin de l'incarnation rédemptrice, sans paraître lui conférer une sorte de primat, qui lui serait propre, en tant que souffrance, dans le développement comme tel de l'amour. De nouveau, on ne peut que signaler ici l'importance d'un débat éventuel; celui-ci mettrait évidemment en jeu deux conceptions différentes de l'amour, la conception « extatique » des mystiques et la conception « physique » des thomistes [10]. Il est bien clair, en effet, que les directeurs de la *Revue Thomiste* supposent implicitement le bien-fondé de la seconde; mais Chardon ne serait-il pas à ranger parmi les partisans de la première? et n'est-ce pas le mouvement même de sa doctrine mystique qui le détourne en partie de la conception thomiste et l'achemine vers l'autre? Déjà M. Mandrini nous a montré saint François de Sales parvenant à sa théologie de l'amour à travers un renoncement au thomisme, l'article des PP. Labourdette et Nicolas ne pose-t-il pas un problème analogue à propos de la doctrine chardo-

10. On prend ici les expressions « conception extatique » et « conception physique » ou « gréco-thomiste » de l'amour dans le sens que leur a donné le P. P. Rousselot dans son excellent travail *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge*, dans *Beiträge zur Gesch. der Phil. des M. A. VI*, 6; Münster, 1908. L'auteur a très clairement formulé lui-même le problème auquel il est fait ici allusion : « Aimer, dans l'école gréco-thomiste, c'est chercher son bien, c'est donc « trouver son âme » [telle est la position des PP. Labourdette et Nicolas]; dans l'école extatique, c'est « la perdre ». L'amour est donc ici une violence, c'est une « blessure », une « langueur », une « mort » [telle paraît être la doctrine de Chardon] ». Cf. *op. cit.*, p. 65.

nienne de la souffrance? Dans la mesure où il devient « mystique », Chardon cesse de se maintenir dans la ligne rigoureuse du thomisme [11].

L'Itinéraire mystique de la Vénérable Mère Marie de l'Incarnation, du R. P. J. Klein, est un ouvrage qui dénote combien les études de théologie mystique acquièrent aujourd'hui de fermeté et de précision [12]. Il s'agit strictement, selon les intentions expresses de l'auteur (p. xv), de décrire une vie et une expérience mystiques, et l'examen technique qui en est fait conduit à admettre comme un double champ d'expansion de l'activité proprement mystique, caractérisé même par un double « mariage spirituel », l'un qui est celui, traditionnel, de l'union contemplative, tel que l'entendent sainte Thérèse et saint Jean de la Croix, l'autre qui est celui de l'activité apostolique extérieure qui postulerait une « union », également d'ordre mystique, mais d'un type différent de la première. Les deux étapes de la vie de la Vénérable Marie de l'Incarnation répondraient à ce double processus, dont son expérience personnelle, telle qu'elle nous la rapporte, nous donnerait la garantie. Que l'on ne songe pas ici à une simple question de vocabulaire, l'auteur ne le souffrirait pas, car il estime que le passage à l'union mystique active suppose les mêmes purifications et s'accompagne des mêmes phénomènes intérieurs que l'union mystique contemplative. Quoi qu'il en soit de sa solution, le problème méritait évidemment d'être posé. Sans vouloir prévenir, en aucune façon, le jugement des doctes, je me permettrais cependant de m'é-

11. Je n'ignore pas que de bons esprits ont montré que l'opposition établie par le P. Rousselot, entre les deux conceptions de l'amour, n'a pas la portée absolue que celui-ci semblait lui attribuer. Ils ont, certes, raison sur le plan métaphysique, où la conception gréco-thomiste domine seule. Mais la conception extatique ne prend-elle pas sa revanche sur le plan psychologique et expérimental? N'est-ce pas celle que supposent, le plus souvent, le langage et la doctrine concrète des mystiques? Peut-on leur faire raisonnablement grief de ne pas toujours parler en métaphysiciens? Leur point de vue n'est-il pas légitime dans son ordre?

12. J. Klein, *L'itinéraire mystique de la Vénérable Mère Marie de l'Incarnation* (Thèse présentée à la Faculté de théologie de l'Université grégorienne). Paris, Dillen, 1938; in-8, xxx-241 pp.

tonner de ce que l'auteur, qui a pris soin de comparer l'expérience de Marie de l'Incarnation avec la doctrine de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix, n'ait pas songé à la notion salésienne, que l'on rappelait plus haut, de l'extase de l'œuvre et de la vie. N'y trouverait-il pas la réponse la plus simple et la meilleure à la question qu'il soulève ? En mystique comme en philosophie, l'adage scolastique garde sa valeur : « entia non sunt multiplicanda sine necessitate ». Le P. K. ne se montre-t-il pas au contraire un peu trop esclave de certaines notions, en somme abstraites, celles d' « amour affectif » et d' « amour effectif » par exemple, et n'est-ce pas ce morcelage conceptuel, accepté à l'avance, qui le conduit à morceler, de façon — disons-le — si étrange, l'itinéraire spirituel qu'il étudie ? Il est en effet certain que la charité, qu'il s'agisse de l'amour de Dieu ou de celui du prochain, est une seule et même vertu, d'où il paraît que l'union transformante, une fois réalisée, après les purifications requises, au fond de la volonté, celle-ci entraîne, comme de soi, de par son propre poids, le service charitable du prochain dès lors que les circonstances s'y prêtent. Si l'on entend, au contraire, poser à cet effet tout un nouveau processus de purifications, ne serait-ce pas tout simplement le signe que l'union mystique n'était pas encore consommée ? Voilà la difficulté de principe qui devrait être d'abord résolue avant que l'on puisse donner un plein assentiment à la doctrine que l'on nous propose. Une seconde difficulté, d'un ordre beaucoup plus concret, se pose également à l'esprit. Sans nier, bien entendu, la grande élévation d'esprit de la Vénérable, ni la sincérité subjective de son témoignage, doit-on prendre pour autant, au pied de la lettre, toutes ses expériences selon le récit qu'elle en fait ? Certes, la Vénérable n'est pas une névrosée, le R. P. Klein n'envisage cette hypothèse que pour l'écarter, et il a raison; mais l'équilibre mental d'un sujet étant hors de doute, ce fait n'autorise pas encore le directeur ou le théologien à attribuer d'emblée à l'expérience qu'on leur soumet toute la valeur objective dont le sujet la croit spontanément revêtue. En bref, dans le cas de Marie de l'Incarnation, la phase définitive de l'union à Dieu ne serait-elle pas à situer beaucoup plus tard qu'on ne semble le supposer ? Il s'agit là d'une question d'espèce fort délicate à trancher, mais qui ne voit que toutes les conclusions de l'au-

teur en dépendent ? D'ailleurs, toutes ces réserves ne sont posées ici qu'au conditionnel, en attendant de meilleures lumières. On tient surtout à affirmer que le problème soulevé par le P. Klein, avec un souci technique méritoire et en toute bonne foi, mérite le plus sérieux examen.

H. Bremond, qui ne cachait guère ses sympathies pour Fénelon, avait été tout heureux de pouvoir mettre en lumière une controverse théologique qui mit aux prises, entre les années 1639 et 1642, l'évêque de Belley J.-P. Camus, ami et disciple de saint François de Sales, avec le jésuite Antoine Sirmond [13]. Il y voyait une sorte de triomphe, au moins momentané, de certaines tendances dont l'archevêque de Cambrai devait se faire plus tard le champion. En fait, si Camus annonce de quelque façon Fénelon à cause notamment de l'expression « amour pur » qu'il emploie avec prédilection et de l'importance qu'il accorde à la notion de désintéressement dont il fait la marque de la charité parfaite, il ne connaît rien de semblable à l' « état passif » imaginé par Madame Guyon et auquel son directeur essaiera d'apporter l'appui de son autorité et de son talent. D'ailleurs, dans le camp adverse, le P. Sirmond, qui tenait, entre autres choses, que le précepte de la charité n'oblige jamais à des actes déterminés, à aucun moment de la vie, et se borne à nous défendre d'offenser Dieu et de transgresser sa loi, n'adopte, en aucune façon, un position comparable à celle que tiendra plus tard Bossuet. Le R. P. G. Joppin après avoir ainsi déblayé le terrain, dans une thèse dont on vient de résumer les conclusions [14], consacre tous ses soins, dans un second volume, à l'histoire de la querelle, beaucoup plus âpre, qui opposa Bossuet à Fénelon [15]. Le travail semble excellent, objectif et nuancé; il fait leur part, qui fut grande, aux questions de personnes, sans né-

13. H. Bremond, *La Querelle du pur amour au temps de Louis XIII, Antoine Sirmond et Jean-Pierre Camus*, Cahiers de la Nouvelle Journée, n° XXII, 1932. Cf. *La Vie Spirituelle*, Supplément de décembre 1933.

14. G. Joppin, *Une Querelle autour de l'amour pur. Jean-Pierre Camus, évêque de Belley*. Paris, Beauchesne, 1938; in-8, 132 pp.

15. G. Joppin, *Fénelon et la Mystique du pur amour*. Ibid., 304 pp.

gliger, pour autant, d'examiner et de juger exactement les doctrines en conflit. L'auteur a tenu notamment à étudier de près la documentation positive de Fénelon, et à comparer sa doctrine avec celle des grands écrivains spirituels de l'Église; cette série de chapitres qu'il intitule : « les *Maximes des Saints* et les Saints » constitue une bonne monographie relative à l'idée de l'amour dans l'histoire de la spiritualité, sujet dont on devine sans peine l'intérêt. On appréciera également l'exposé qu'il fait des débats romains qui aboutiront à la condamnation des *Maximes des Saints*, la durée des délibérations, le sérieux des discussions, la valeur et la diversité des arguments allégués pour ou contre la position de Fénelon, montrent assez de quelles garanties le Saint Office tint à entourer l'élaboration d'une sentence définitive. Rien n'était plus délicat que de déterminer ce que signifiaient, au juste, des expressions qui cadraient mal avec le langage classique de la théologie. Aussi Fénelon, tout en se soumettant pleinement au bref qui condamnait son ouvrage, demeura persuadé qu'il n'avait jamais enseigné la doctrine de l'amour pur telle qu'elle avait été condamnée. Quant à Bossuet, le P. J. montre finement qu'il n'eut pas lieu d'être parfaitement satisfait de la teneur du document pontifical, il eût souhaité une approbation plus expresse de la position doctrinale qu'il avait prise.

Au récit de cette affligeante controverse, on peut rattacher l'étude de M. R. Heurtevent sur l'œuvre spirituelle de Jean de Bernières[16]. La doctrine de ce dernier n'est pas sans analogies avec celle de Fénelon. Celui-ci, néanmoins, ne l'allègue pas en sa faveur, car deux ouvrages de M. de Bernières avaient été mis à l'Index, dans leur traduction italienne, en 1689 et 1692, comme suspects de quiétisme. Or leur auteur était mort en 1659 sans avoir jamais rien écrit pour le public; il laissait cependant quatre tomes manuscrits de notes spirituelles auxquels s'ajoutent des lettres de direction et des conférences à des religieuses. De tous ces papiers on a tiré la matière de cinq volumes dont M. H. étudie attentivement les conditions de publication.

16. R. Heurtevent, *L'Œuvre spirituelle de Jean de Bernières*. Paris, Beauchesne, 1938; in-12, XIV-187 pp.

Une comparaison minutieuse des différents textes montre quelles libertés ont été prises avec les documents originaux, malheureusement perdus. Au terme de sa patiente enquête, M. Heurtevent estime qu'il est juste de laisser aux différents éditeurs la responsabilité de la forme selon laquelle ils ont présenté les écrits de Bernières, engagés qu'ils étaient dans des controverses que l'auteur, mort auparavant, n'avait pu connaître. La doctrine et la mémoire du pieux trésorier de Caen, du zélé coopérateur de la fondation canadienne de Marie de l'Incarnation, ne peuvent être atteintes par des publications qui ne sont pas l'expression exacte de sa pensée.

Le tableau que l'on essaie de donner, dans cette chronique, de l'activité déployée par les spirituels français du XVII[e] siècle ne serait pas complet si à côté des ouvrages consacrés aux problèmes que pose la perfection de l'amour de Dieu, on ne faisait aussi leur part aux études qui ont trait à l'exposé des doctrines christologiques et mariologiques. Dans ce domaine, l'un des chefs de file est assurément Bérulle. Aussi fera-t-on bon accueil à la thèse de M. G. Yelle sur le mystère de la sainteté du Christ selon le cardinal Pierre de Bérulle [17]. L'auteur s'attache à mettre en lumière les fondements dogmatiques de la spiritualité bérullienne : sainteté essentielle du Verbe, subsistance de l'humanité assumée dans la personne du Verbe, « sainteté substantielle » qui revêt, pour la consacrer, cette humanité et se répand, par elle, dans le Corps mystique dont elle fait le lien. Tels sont, en effet, les thèmes majeurs de l'enseignement du pieux cardinal, doctrine que M. Yelle éclaire grâce à de discrètes comparaisons avec les thèses soutenues, à la même époque, dans les écoles de théologie. On peut ainsi et connaître les sources et apprécier l'originalité d'une pensée. Sur le problème psychologique de la conversion de Bérulle au christocentrisme, l'auteur évite de se prononcer. Peut-être faut-il songer surtout à l'influence des Carmélites ramenées d'Espagne et dirigées par le fondateur de l'Oratoire. C'est du moins ce qu'insinuait récem-

17. G. Yelle, *Le Mystère de la sainteté du Christ selon le Cardinal Pierre de Bérulle* (Publications de la Faculté de théologie de l'Université de Montréal, I). Montréal, Granger, 1938; in-8, 146 pp.

ment M. J. Dagens dans son introduction à la correspondance de Bérulle [18]. Il se pourrait qu'il eût raison, car une élaboration spéculative a souvent, en matière spirituelle, pour occasion déterminante de semblables rencontres. Le P. Joppin ne laisse-t-il pas clairement entendre que, sans son intimité avec Madame Guyon, Fénelon ne se serait probablement jamais engagé à fond dans la querelle du pur amour ? Cependant, même si la source intime nous en demeure cachée, la doctrine christologique de Bérulle, telle que l'expose avec clarté et solidité M. Yelle, demeure l'une des pierres d'angle les plus notables de l'édifice spirituel du Grand Siècle.

L'ouvrage de M. A. Molien sur les grandeurs de Marie d'après les écrivains de l'École française [19] fait une large part à Bérulle, à la suite duquel il place les PP. Gibieuf, de Condren, Bourgoing, de l'Oratoire, saint Jean Eudes, Monsieur Olier, saint Vincent de Paul et le bienheureux Grignion de Montfort. Une ample préface présente les auteurs et esquisse les traits essentiels de leurs doctrines; le corps même du volume est constitué par un choix de textes largement cités et brièvement commentés. Une succession de cinquante-quatre chapitres traitent des grandeurs de Marie depuis sa Nativité jusqu'à son Assomption. Le chapitre consacré au Très Saint Cœur de Marie est emprunté à saint Jean Eudes, celui sur la médiation mariale au bienheureux de Montfort. On obtient ainsi un ouvrage de doctrine spirituelle, solide et sérieux, éclairé par des vues historiques et plein d'une substantielle théologie. Rien de mieux ne pouvait être réalisé à la gloire de la Très Sainte Vierge et à l'honneur de l'École française.

C'est, de nouveau, le récit d'un combat qui nous est apporté par M. P. Hoffer, « une tempête dans un verre d'eau » comme il se plaît à dire (p. 359), mais grand Dieu quelle tempête ! Il s'agit des *Avis salutaires de la Bienheureuse Vierge Marie à ses dévots indiscrets*, une plaquette de

18. *Correspondance du Cardinal de Bérulle* éditée par Jean Dagens, t. I. Louvain, 1937, pp. XVIII-XIX.

19. A. Molien, *Les Grandeurs de Marie d'après les écrivains de l'École française*. Paris, Desclée De Brouwer, 1936; in-8, 631 pp.

seize pages d'un laïc de Cologne, Adam Widenfeld, publiée en latin à Gand, sous le voile de l'anonymat, en 1673 [20]. M. Hoffer n'a pas de peine à montrer que leur auteur n'est ni un protestant déguisé, ni un partisan du jansénisme, ainsi qu'on l'en a ouvertement accusé, et qu'en somme la doctrine des *Avis* est salutaire dans les intentions de son auteur et correcte dans ses grandes lignes. Mais le ton et la méthode adoptés pour la répandre sont, pour le moins, indiscrets et offensifs des oreilles pies. Placés, par une fiction littéraire sans excuse, dans la bouche même de Marie, les *Avis salutaires* firent scandale. Les répliques qu'ils s'attirèrent, généralement exemptes d'aménité, manquent trop souvent, à leur tour, de mesure et de bon goût, quand ce n'est pas des formes les plus élémentaires de la piété et de la charité. C'est le cas ou jamais de reprendre le vers de Boileau : « Tant de fiel entre-t-il dans l'âme des dévots ? »

III. — Le XIX[e] siècle

Placé historiquement aux confins du XVIII[e] et du XIX[e] siècles, Maine de Biran — il est mort en 1824 — inaugure, selon M. G. Le Roy, une forme de philosophie dont les virtualités sont loin d'être épuisées. Il s'est montré moins soucieux d'établir un système que de décrire une expérience intime, grâce à une enquête lentement conduite, qui doit le conduire personnellement au calme et à la paix de l'âme. Il réalise ainsi une rupture avec les traditions philosophiques des XVII[e] et XVIII[e] siècles, celle qui remonte à Descartes, comme celle qui se recommande de Locke. M. Le Roy distribue son travail [21] en deux parties : expérience de l'effort et expérience de la grâce, le problème étant celui de la continuité vitale de ces deux expériences, non pas que la nature puisse, de soi, produire rien qui ressemble à la grâce, mais parce que la grâce, qui vient transformer la nature, exige, de notre part, un effort.

20. P. Hoffer, *La Dévotion à Marie au déclin du XVII[e] siècle. Autour du Jansénisme et des « Avis salutaires de la B. V. Marie à ses Dévots indiscrets »*. Paris, Éd. du Cerf, 1938; in-12, 415 pp.

21. G. Le Roy, *L'Expérience de l'effort et de la grâce chez Maine de Biran*. Paris, Boivin, 1937; in-8, 441 pp.

Telles sont, dans leurs lignes générales, les conclusions de l'ouvrage. Ajoutons que l'auteur entend défendre Maine de Biran contre les reproches de Victor Cousin et de M. L. Brunschvicg qui accusent le philosophe d'être tombé dans une sorte de mysticisme passif par défiance de la raison et par un excès de crédit accordé à des formes inférieures de la sensibilité. Il est vrai que Maine de Biran, qui avait beaucoup lu et goûté Fénelon, mais ne semble pas connaître les auteurs classiques de la spiritualité catholique, n'apporte pas une description très précise des étapes de la vie spirituelle; s'il fait par exemple de la contemplation le sommet de l'activité de l'esprit, les pages qu'il y consacre demeurent extrêmement floues. Plus nette, au contraire, mais ceci a échappé à M. Le Roy, serait son adhésion à ce que l'on appelait plus haut, à la suite du P. Rousselot, la « conception extatique » de l'amour. Il écrit, en effet, dans son journal intime : « Le véritable amour consiste dans le sacrifice entier de soi-même à l'objet aimé. Quel que soit cet objet, dès que nous l'aimons pour lui, en raison de sa perfection idéale ou imaginaire, dès que nous sommes disposés invariablement à lui sacrifier notre existence, notre volonté propre, si bien que nous ne voulons plus rien qu'en lui et pour lui, en faisant abnégation complète de nous-mêmes, dès lors notre âme est en repos, et l'amour est le bien de la vie » (cité p. 411). Ces lignes nous montrent Maine de Biran reprenant, à sa manière, l'un des thèmes fondamentaux de la spiritualité du XII[e] siècle et tentant, à son insu, de s'engager sur les traces d'un saint Bernard. Une étude sur la doctrine de l'amour dans l'œuvre de Maine de Biran serait peut-être à écrire.

Le centenaire de la mort de J. A. Moehler (1838), l'un des maîtres les plus en vue de l'école de Tubingue, a donné occasion à plusieurs publications consacrées à sa mémoire. Qu'il suffise ici d'en signaler une, la plus importante sans doute, puisque c'est une nouvelle traduction française de son livre *Die Einheit in der Kirche*, œuvre de jeunesse, elle date de 1825, mais qui garde le charme et la saveur d'une promesse [22]. La traduction due à dom A. de Lilien-

22. J.-A. Moehler, *L'Unité dans l'Église ou le Principe du Catho-*

feld est digne des meilleurs éloges ; une introduction du R. P. Chaillet permettra au lecteur de mieux comprendre les intentions de l'auteur. Ce renouveau d'intérêt suscité par la théologie romantique allemande était à signaler; on ne peut que le louer à condition cependant qu'il ne détourne pas les théologiens de profession de l'étude de disciplines plus techniques, qu'ils n'oublient pas notamment les progrès réalisés, depuis 1825, dans la connaissance de l'antiquité chrétienne.

A côté du théologien de Tubingue, Newman fait également figure de précurseur d'une renaissance de la pensée catholique. Mlle F. Tardivel lui a consacré deux volumes, où il n'est pas d'ailleurs question de théologie, puisque l'un traite de sa personnalité littéraire, l'autre de son rôle d'éducateur [23]. Ce double travail, très sympathique au converti d'Oxford, a le mérite d'être solidement documenté et fermement écrit. La carrière pédagogique de Newman connut, sur le plan administratif, deux échecs graves qui affectèrent douloureusement sa grande âme. *Tutor* à Oriel College il dut abandonner des fonctions qui lui étaient chères et dans lesquelles il excellait, devant une coterie sans élévation d'esprit, jalouse de son prestige, et dont le triomphe amena le déclin rapide de la maison, tant il est vrai qu'un centre d'enseignement ne vaut que ce que valent les membres qui le composent. Plus tard Newman fut appelé par l'épiscopat irlandais à créer une Université catholique à Dublin, mais il dut bientôt se retirer, son plan d'études ne cadrant pas suffisamment avec les intentions des fondateurs. Il eut cependant le temps d'ériger une église qui devait être, dans sa pensée, le centre spirituel de l'œuvre, le signe de son unité spirituelle et le sanctuaire du culte que rendraient à Dieu professeurs et étudiants; idée magnifique bien digne de ce grand chrétien, de ce familier de la tradition ecclé-

licisme d'après l'esprit des Pères des trois premiers siècles de l'Église. Traduit de l'allemand par Dom A. De Lilienfeld, avec une introduction de P. Chaillet (Collection « Unam Sanctam », 2). Paris, Éd. du Cerf, 1938; in-8, XL-304 pp.

23. F. Tardivel, *La Personnalité littéraire de Newman* (Bibl. des Archives de Philosophie). Paris, Beauchesne, 1937; in-8, 444 pp. Du même auteur : *J. H. Newman Éducateur*. Même librairie, 236 pp.

siastique et des écrits des Pères. Quittant Dublin, Newman fonda à Birmingham une école pour l'éducation des jeunes garçons, et c'est dans l'accomplissement de cette tâche qu'il achèvera ses jours, même après que Léon XIII l'eut honoré de la pourpre cardinalice.

Le nom du Pape Pecci, dont l'un des premiers actes fut justement cet hommage à Newman que l'on vient de rappeler, semble devoir grandir encore dans l'estime générale. Les actes de son pontificat viennent d'être évoqués avec beaucoup de compétence et de largeur d'esprit par M. F. Hayward dans un volume un peu dense, mais d'un puissant intérêt [24]. On y suit le pontife dans sa politique à l'égard de l'Italie, de la France et de l'Allemagne, dans son rôle doctrinal et social, dans le rayonnement de son action à travers le monde. Léon XIII est le fondateur de la papauté moderne, dont le pouvoir transcende tout particularisme local, car il ne repose que sur le prestige de la vérité et de la charité. N'est-ce pas l'image fidèle de l'antique Église romaine dont Ignace d'Antioche saluait la préséance dans la charité ? Et peut-on nier que Léon XIII ait possédé ce *charisma veritatis certum* qui est, selon Irénée, le privilège des évêques successeurs des apôtres ? Il semble que ces expressions des anciens aient été conservées pour nous permettre de les appliquer à notre tour au pontificat romain.

Deux Juifs lyonnais, les frères Lémann, deux jumeaux, se convertirent ensemble à la foi chrétienne, reçurent le même jour le baptême à dix-huit ans en 1854, furent dans la suite ordonnés prêtres et se consacrèrent à des œuvres d'apostolat sacerdotal. L'un, Augustin, fut, pendant de longues années, professeur d'exégèse et d'hébreu à la Faculté de théologie de Lyon, l'autre, Joseph, fut un prédicateur apprécié. Tous deux écrivirent un grand nombre d'ouvrages, d'articles, de brochures qui ont trait soit à la conversion d'Israël, soit à des questions contemporaines, d'ordre intellectuel ou social. Leur vie, telle que l'expose le R. P. Théotime de Saint-Just, constitue une belle page

24. F. Hayward, *Léon XIII*. Préface du Cardinal Baudrillart. Paris, Grasset, 1937; in-8, 335 pp.

de l'histoire la plus récente de l'Église de France[25]. Un souffle, emprunté aux prophètes de l'ancienne Loi, semble animer les deux frères, ils célèbrent, avec des accents bibliques, les merveilles de la foi chrétienne et la rénovation du monde qui doit accompagner, selon Isaïe, la conversion des Juifs au Messie. En témoignage de leur foi ardente dans les promesses de Dieu sur leur race, ils firent placer une lampe dans le sanctuaire des apparitions, à Paray-le-Monial, avec l'inscription : *Et aspicient ad me quem confixerunt et plangent*, « ils tourneront leurs regards vers moi qu'ils ont percé et ils pleureront » (Zach., XII, 10). Qui oserait nier aujourd'hui que la question juive soit liée, de façon indissoluble, à l'histoire spirituelle du monde ?

Rome, Sainte-Sabine.

H.-D. SIMONIN.

25. P. Théotime de Saint-Just, *Le Retour d'Israël et des Nations au Christ-Roi. Les Frères Lémann, Juifs convertis, Prêtres, Tertiaires franciscains, Prélats romains.* Paris, Librairie Saint-François, 1937, 511 pp. (avec plusieurs photographies).

A TRAVERS LES REVUES

La Loi et la Croix d'après saint Paul

Avec son double talent d'exégète et de théologien, le P. Benoît reprend dans la *Revue Biblique* (octobre 1938) l'étude des textes de saint Paul sur la Loi. Nous ne le suivrons pas dans le détail de ses analyses, mais il nous paraît utile de mettre sous les yeux de nos lecteurs les conclusions auxquelles aboutit l'auteur :

L'esprit qui inspire toute la conception paulinienne est de sauver la sainteté du plan de Dieu et la bonté totale de son œuvre. La Loi de soi était bonne; si, en fait, elle est devenue pour l'homme une puissance de malédiction, ce fut de la faute de celui-ci; et d'ailleurs, même en cela elle restait bonne. Dieu l'a montré en utilisant cette condamnation pour en faire sortir le salut.

Paul n'aurait donc pas admis que la Loi fût dès l'origine un joug impossible à porter, que Dieu aurait imposé à l'homme en vue de l'accabler. Cette conception romantique de certains exégètes modernes ne rend pas justice à Dieu et méconnaît la sainteté qu'a produite l'Ancien Testament. Mais Paul n'aurait pas davantage concédé que la Loi peut donner à elle seule la Vie, comme le pensait le judaïsme de son temps. En somme, il l'a prise pour ce qu'elle est en réalité, un système de rétribution, neutre et objectif, prêt à récompenser comme à punir, et qui devait favoriser le bien, si on savait ne lui demander que cela et chercher ailleurs, dans le secours d'en-haut, la force intérieure d'accomplir ses commandements. On oublie beaucoup trop ce fait certain de la grâce dans l'Ancien Testament, et l'on juge l'économie ancienne d'après le judaïsme postérieur qui avait tout vicié en croyant pouvoir observer la Loi par le seul effort humain. Paul ne parle pas ainsi, quand il considère la Loi selon ses justes limites, et jouant le rôle bienfaisant qui était le sien dans l'intention première du Législateur, il ne prétend pas avoir réalisé un tour de force impossible, quand il déclare qu'il fut jadis irréprochable selon la Loi (Phil., III, 6).

Là comme en d'autres endroits où il parle d'une justice de la Loi il sous-entend le secours de la grâce divine.

Ainsi envisagée avec le complément nécessaire et sous-entendu du secours intérieur, la Loi n'est plus une infâme duperie, et Dieu est exonéré de l'étrange combinaison qu'on lui prête trop facilement.

Mais saint Paul est avant tout un réaliste, il regarde ce qui s'est passé, et un fait s'impose à lui : « Dans sa réalisation historique le système de la Loi a fait faillite. » « Fidèle à sa vue historique de la marche du monde, il parle de la Loi telle qu'elle est devenue historiquement... »

Et maintenant voici la solution :

Mais le fait du Christ est venu changer la face des choses. De sa lumière Paul a reçu cette vérité radicalement nouvelle que, dans le dessein de Dieu et par l'intervention de son Fils, de la Mort devait sortir la Vie. Et cette révélation a transformé toute sa vue de l'économie ancienne. S'il a pu dire que la Loi avait été un système de condamnation et de mort, et que Dieu l'avait voulu comme tel, c'est parce qu'il a compris que cette condamnation et cette mort seraient enfin réalisées dans la personne du Christ et que, en lui et par sa Résurrection, elles seraient transformées en source de grâce et de vie.

D'où ses paroles hardies, qui s'imposent à nous avec tant de force. Ce serait affaiblir le ἵνα de Rom., v, 20; vii, 13; Gal., iii, 22 (cf. aussi τῶν παραβάσεων χάριν de Gal., iii, 19), que de n'y voir qu'un mode sémitique de parler, désignant une conséquence que Dieu n'a pas voulue, mais à laquelle il se résigne. Il est bien final et marque une intention divine.

On aime une exégèse aussi forte, elle est bien à la manière paulinienne. Quelle vigueur elle donne à la pensée, quel tragique à la vie !

Et le P. Benoît de poursuivre, cette fois sans aucune citation, mais en un langage où chaque mot appellerait une référence.

La Croix lui apparaît désormais comme le lien qui réunit deux régimes de soi totalement différents. Parce qu'elle donne la mort au Christ et à tous ceux qui s'unissent mystiquement à lui, elle consacre la légitime exigence de l'ancien régime. Mais parce qu'elle en tire la vie, elle le déclare périmé et ouvre une ère nouvelle,

qu'on peut appeler eschatologique puisqu'elle est au-delà de la mort. Ce que la Loi réservait pour la fin des temps, et qui devait être le châtiment d'une mort éternelle, est arrivé dès maintenant par la Croix et sous la forme d'une mort qui ressuscite en vie éternelle. En la personne du Christ tous les rachetés ont subi la condamnation d'une manière féconde qui a tué en eux le Péché et la chair de péché, pour y substituer l'Esprit qui vivifie. Et Dieu a voulu que cela se fît dans la ligne de l'ancien régime, par exécution en eux de la juste sentence que la Loi avait prononcée en son nom.

L' « Apatheia » stoïcienne et la pitié chez Clément d'Alexandrie. — Dans la *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, juillet 1938, note de D. Pize, *sur l'emploi des termes Apatheia* et *Eleos* dans les œuvres de Clément d'Alexandrie... Les œuvres morales de Clément d'Alexandrie rendent une résonance stoïcienne. Au carrefour de deux cultures, — la culture grecque et la culture chrétienne — il semble avoir intégré dans son système moral l'*apatheia*. En a-t-il exclu la *miséricorde* chrétienne, l'*eleos*, qui lui semble opposée? D. Pize, pour mieux répondre à cette question controversée, cherche le sens exact donné par Clément aux deux termes essentiels du problème.

L'Église suédoise d'État. — Dans le même numéro de la *Revue des Sciences*, on lira un article (le premier à notre connaissance sur ce sujet) où se trouve étudiée la succession apostolique de l'Église suédoise d'État. Le P. Dewailly, après des recherches minutieuses, conclut qu'en dépit de la succession matérielle des évêques, et parce qu'elle a perdu sa signification, la succession réelle a été exclue lors de la Réforme.

Le Gérant : E. Aubin. — Imp. E. Aubin et Fils. — Ligugé (Vienne).